العقعق قوم من الغراب
ونحضه طويل الذنب في المهذب

العقعق کلازه سای الدعوص کیلرک

الجریت مارماهی

الخفاش ... الوطواط

در روایت آمده از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام که انگشتری که نگین آن حجر یمنی باشد و این نقش را بر روی آن نگین کنده باشند هر کس که در انگشت نمود که از شر جمیع اعدا در امان باشد و حاجات او بر آورده ... الجن ... این نقش است

اشهد

اعوذ بنور الله	اعوذ بکمال الله	اعوذ بجلال الله

ان لا الله

۱۳۰۱

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله اما بعد حمد واجب الوجود آه خص بالذكر
من بين صفاته العليا ما هو اخص به تعالى اعني الوجوب الذاتي
لا نطوائه على سائر ما اذ هو معدن الكمال ومبعد عن
كل نقصان كما لا يخفى ولم يصرح بذكر الموصوف تنبيها
على فوقه الاحصاء وانه لا يذهب منه الوهم الى
الى موصوف غيره وسلك في ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
هذه الطريقة فاقتصر على وصفه بما انطوى فيه جميع كمالاته
تنبيها لشانه وما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم الله تعالى
مقدما وباسمه عم مؤخرا من تصرف الناسخ قوله وعلى
الكريم اجابة العضر المجد ورفعه لسيد الانبيا ولم يرد به معينا بل
ما يتنا ول متعددا اعني من التعيف من مجوبه بزيادة كرم
في الجملة قوله الى ما سئلت بصيغة المجهول اي سئلته من سئلته الشي
لا من سئلته عن الشي ومن تامل في هذه الخطبة ادرك ان ما جعل
اشعر منها بالايجاز البليغ والتحرير الكامل فيما هو بصدده قوله
لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد اعترض عليه
بان ما ذكره يدل على ان المعاد مطلوب لذاته في
هذا الفن وان ما عداه مطلوب بالعرض وليس كذلك وردبمنع دلالته

يبتني ان يحمل الامور على ما يتناول احوال المعاد فان العلم بها يوجب زيادة الانكشاف
وتحقيق قوله وذلك الشارح الى العلم باحوال المعاد لا الى العلم به نفسه ليظهر كون المقاصد ...

دلالته على ان ما عداه مطلوب بالعرض بل فيه دلالة على
كونه مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان علم الكلام باحث
عما يتوقف عليه العلم بالمعاد ولا شك ان المبحوث عنه فيه
يكون من مسائله المقصودة فيه بالذات فيكون ما عداه مطلوبا فيه
بالعرض ايضا من جهة اخرى وهي توقف مسائل المعاد عليه
ولا محذور فيه وهو مردود بان مقصود المعترض من دلالة ما ذكره
في الشرح على ان العرض الكبرى والغاية القصوى من
بين مسائل الكلام هي مباحث المعاد وليس كذلك كان مسائل
المبدا اولى بذلك ومنع هذه الدلالة نوع مكابرة فالاولى
ان يقال المقصد الاقصى من هذا الفن معرفة الصانع بصفاته
الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما يتميز عن سائرها
بمزيد بحث فيه كارسال الرسل ونصب الائمة على زعم من
يدعي وجوب كون الامام منصوصا عليه من عند الله تعالى
كما سياتي وحشر الاجساد وما يتبعه فافرد لكل من هذه الثلاثة
مقصدا على حدة ورتب هذه المقاصد الاربعة على حسب
توقف بعضها على بعض ولما كان اثبات الصانع متوقفا
على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وكان الكل متوقفا
على الامور العامة لما ذكر حصل هناك مقصدان آخران فالمقاصد
المقاصد ستة وتبين وجه ترتيبها قوله وذلك يتوقف
على النبوة والامامة آه اورد عليه ان توقف العلم بمباحث
المعاد على الامامة انما يكون اذ يكون العلم بها ما نقل الينا من
احوال النبي عم الا على من يزعم ان الامام حافظ للدين عن
عن التبديل وانه لا وثوق بما نقل غيره لاحتمال التغيير خصوصا
على طول الزمان قوله وهو متوقف على الحدث الذي
هو الجوهر والعرض آه قيل عليه اثبات الصانع لا يتوقف الا على

الا على حدوثها فقط واما سائر مباحثهما وهو اكثر مباحث
ذلك المقصد فلا يتوقف اثبات الصانع عليه نعم يمكن ان يقال
ان ذكر سائر المباحث استطرادي وانت تعلم ان الضمير في قوله
وهو يتوقف راجع الى اثبات الصانع وصفاته وهو يستدل
ببعض الحدوث على الصفات كالاستدلال بالاحكام على العلم قوله
ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجود الى آه فانه من المقدمة
اعني تقسيم الموجود الى اقسامه ان يحيط الطالب احاطة اجمالية
بالمطالب التي هي الاحوال المتعلقة باقسام الموجود ان عموما او
او خصوصا وبهذه الاحاطة تزداد بصيرة في طلبها وتسهل
عليه ادراك تفاصيلها وقدم طريقة المتكلمين لانها الاهم
هنا وعقبها بطريقة الحكماء ليطلع على مذهب الفلاسفة في
مطالبنا قوله وصفاته الثمانية عند الاشاعرة والصواب
وصفاته السبع عندهم فان الادراك المذكور هنا يراد به
ادراك المحسوسات وهو راجع الى السمع والبصر فقط
لان النقل لم يدل الا على اتصافه بهما دون غيرهما من اللمس
والشم والذوق ولم يأول الاشاعرة السمع والبصر بالعلم
بالمسموعات والمبصرات كما اولهما بذلك غيرهم فصارت
الصفات المتعقدة الثابتة له لذاته مع المتفق عليها عندهم سبعا
والقدماء ثمانية واما الصفات التي تفرد باثباتها الاشعري
وحده او غيره فلم تعد على ما ذكرنا الى احد عشر قوله ومذهب
قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة
هؤلاء اثبتوا الاحوال والمشهور ان مثبتها البهشمية واتباعهم
نعم اثبتوا لله سبحانه وتعالى احوالا خمسة ومن جملتها الالوهية
المميزة لذاته تعالى عن غيره فالقدم عند هؤلاء هو الله تعالى
دون صفاته لان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده

لوجوده وتلك الصفات ليست بموجودة عندهم فلا تكون
قديمة كما لا تكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا واما تخصيص
بالذكر مذهب قدمائهم لان اختصاص القديم بذاته تعالى
على مذهب المحدثين منهم التابعين للحكماء في كون صفاته تعالى
عين ذاته مكشوف فالقول بتعدد القدماء يختص من بين
المتكلمين بالاشاعرة ومن يحذو حذوهم قوله والمحدث
اما متحيز وهو الجوهر اي المتحيز بالذات كما هو المتبادر عند
الاطلاق خصوصا اذا قوبل بقوله او حال فيه والمتحيز بالذات
هو الذي يقبل لذاته الاشارة الحسية بانه هناك او هنا فلا يندرج
فيه الاعراض المتحيزة بالعرض القابلة للاشارة بواسطة
محالها قوله وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط
فهو الخط فيتبين الجوهر الفرد والجسم عندهم والبسيط هي الخط واقله
جوهران والسطح واقله عند محققيهم ثلثة وقيل اربعة
لحصوله من تركيب الخطين واقل ما يتركب منه الجسم عندهم اربعة
اجزاء وقيل ستة لحصوله من تركيب سطحين كل منهما ثلثة
وقيل ثمانية لوجوب تركب السطحين من اربعة
والخطوط والسطوح التي اثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر
وفيها متفاصلة بالفعل والتي اثبتها الحكماء اعراض متصلة
في ذواتها قوله والعرض ان لم يكن المتحيز بدونه
فهو الكون فيقبل يتشخص بالاعراض المشخصة للمتحيز
بل يتشخص وجوابه ان اردت بالاعراض المشخصة
لوازم الوجود وخارجة في افراده المخصوصة فتلك لا تكون الا جوهرا
ضرورة ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور وان سميت
تلك اللوازم اعراضا فذلك باعتبار خروجها عن ماهية الشخص
لا باعتبار كونها عرضا مقابلا للجوهر وان اردت بها امورا حالة

فان قلت وان امكن وجود مطلق المتحيز بدون الامور التي ادعى ذاته المخصوصة اللازمة لها لكن لا يمكن بدون مطلقها لانه لا بد للمتحيز من لازم من المشخصات كما ان الكون فان المتحيز يمكن بدون الكون المخصوص لكن لا يمكن بدون الكون مطلقا فلا فرق بينهما قلت نعم لا بد لمطلق المتحيز من مطلق المشخصات لكن لا يلزم ان تكون احوالها معا بلا لجوم في لا يتم التقريب ما فهم فانه تغبش منه

٣

في ذاته المخصوصة لازمة لها فتلك الامور وان لم يكن وجود المتحيز المخصوص الذي يلزمها بدونها لكن يمكن وجود مطلق المتحيز بدونها فلا يندرج في قوله ان لم يمكن المتحيز بدونه لان المراد مطلق المتحيز فلا انتقاض وان زعمت ان كل اعراضنا غير الاكوان يمتنع وجود مطلق المتحيز بدونها فلا بد من اثباته اذ مجرد الاحتمال لا يقدح كلامهم لانهم لم يدعوا في تقسيم الموجود الى الاقسام التي ذكر وحصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل اكتفوا في كثير منها بالاستقراء كيف ودعوى ذلك في تقابل تلك الاقسام مما لا يشتبه على ذي مسكة بطلانها وما ذكروه في صورة الحصر نوع منبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء وقوله بل بتشخصه مدفوع بان التشخص عند المتكلمين امر عدمي فلا ينتقض نقضنا الا ان يدعى كونه ضروري الوجود وانه مستبعد جدا او يقام برهان على وجوده ولم يثبت الا

قوله فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون

رد عليه بانه يلزم كون المتحرك بالاستدارة ساكنا والتحقيق ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من الجواهر الفردة فاذا تحرك جسم لم يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة بل هناك متحركات متعددة هي تلك الجواهر وحركات بعددها ونحن نقول اذا تحرك الجسم كالفلك مثلا بالاستدارة كان بالحقيقة كل من اجزائه المتحركة متحركا بحركة اينية ينتقل من مكان الى مكان جزءا آخر لكن لما كان حركة في الحكمة واقعة على هيئة الاستدارة سميت حركة بالاستدارة حركة الشعلة الجوالة على الاستدارة فليست في حركات اجزائه حركة خارجة عن الحركة الاينية واردة نقضا على ما ذكره في تعريف السكون وان اعتبرت مجموع تلك الحركات فليست حركة واحدة

والكلام فيها اذ لا بد لكل مورد قسمة من اعتبار الوحدة معه فلا يثبت تقسيم حركة واحدة بالاستدارة هي موجودة خارجة عن الحركة الاينية واردة نقضا على السكون الا اذا ثبت استدارة جوهر فرد على نفسه في مكانه ولم يثبت مع القول بها ولا بيّن ضرورية الوجود ولا قام برهان على وجودها غير كاف في النقض بها كما عرفت قوله فانا ان لا نحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اعترض عليه بان عدم احتياج الاعراض المحسوسة الى محل مركب ممنوع فان الطعوم والروائح مشروطة بالمزاج والقول بتوقف الالوان والطعوم والروائح عليه مذهب لغيرهم واما هم فيجوزون حصول كلها في جوهر فرد غير منضم الى غيره الا ان الاحساس باللون لا يكون الا في جواهر متتالية فان اراد المعترض ابطال كلامهم فلا بد له من دعوى الضرورة في توقفها على المزاج وانها غير مسموعة منها او من اقامة البرهان عليه ولم يفعل وان اراد مجرد المناقشة في قاعدتهم بالمنع فلا نزاع معه

قوله اما بالبصر فالالوان قيل الاضواء ايضا محسوسة بالبصر وهي غير الالوان على المذهب الصحيح فالاولى ضمها اليها

قوله والحروف كسمعنا تعرض للاصوات ليس هذا تعريفا للحروف لينتقض بالحلق والثقل والجهر والخفاء بل هو جواب سؤال فانه لما قال واما بالسمع فالاصوات اتجه ان يقال الحروف ايضا مسموعة فلا يصح حصر المسموع في الصوت فاجاب بان الحروف من عوارض الصوت ووردوها في ذكره يغني عن ذكرها كانه قيل هو الصوت وما يتبعه حتى اول الحروف وسائر عوارضه المسموعة

قوله وما يتركب منها اي

منها اي من هذه الطعوم تركيبا حقيقيا بحيث لا يحصل منها كل
طعم واحد كما في المز قوله واما باللمس فالاعتماد وقيل ان
الخشونة والملاسة وغيرهما قد يدرك باللمس ايضا فلا انحصار
للملموس فيما ذكر من الاعتماد والكيفيات الاربع والجواب
ان الملاسة عندهم استواء وضع الاجزاء والخشونة عدمه
فليستا عندهم الا من الاعراض النسبية التي لا وجود لها وان
كانتا عند غيرهم كيفيتين وجوديتين فلا بد من البرهان وقد عرفت
حالهما وان اقتصر على مجرد منع الانحصار فليس عقليا لينقدح
بالاحتمال بل هو مستند الى الاستقراء فيندفع المنع به وقوله
وغيرهما لم يحتاج فيه الى تصويره و تفيسه ليتمكن من معرفة
اجزائه قوله الى بنية هو الثاني ليف اه نقض بالقوى المودعة
كالقوة المفرحة في الياقوت وجاذبة الحديد في المغناطيس
وبالاستقامة والاعوجاج وغيرهما فان هذه كلها محتاجة
الى الكل من جوهر واحد مع عدم الاحتياج الى بنية مخصوصة
مستلزمة للحيوة او مصححة لها وليست تاليفا وهذا النقض
منه انما يتم اذا ثبت ان في المعادن قوى موجودة
هي اعراض محتاجة الى الكل من جوهر وانى له ذلك فان
الثابت ابلي دعوى العروض في وجود قوى هي مبادي تلك
الآثار قلنا من اين عرف ان مبادي تلك الآثار
اعراض لم لا يجوز ان تكون جواهر وان الاستقامة والا
والاعوجاج وغيرهما موجودات عرضية وذلك تمام يوجب
اليه المتكلمون ولا هو ضروري ولا قام عليه برهان قوله
وان لم يكن البنية بدونه هو الحيوة قيل ان اراد بالبنية
اجزاء مجتمعة كيف اتفق فلا انحصار فما لم يكن البنية بدونه
في الحيوة فان صور المواليد الثلثة وقواها اللازمة لها كذلك

كذلك التلازم بين محالها بزوالها وان اراد بالبنية ما يحصل
منه الحركة الارادية فلا تم ايضا فما لم يكن البنية بدونه في الطبع
فان قوى الحس والحركة الارادية كذلك والجواب انه لم يثبت
عندهم وجود هذه الامور ودعوى العروض في وجودها
على تقدير تسليمها لا يجدي نفعا لجواز كونها جواهر هي مبادي
لآثار مخصوصة كما ان صور المواليد عند من اثبتها كذلك وليس
الانحصار الا استقرائيا فلا يبطل بالاحتمال العقلي قوله
فان الكل في جميع اجزاء البنية هو الالم قيل ينتقض بالصحة
والمرض اذ يمكن وجودهما في جميع اجزاء البنية والجواب
ان كونهما موجودين في الخارج كالسواد والبياض
من الاعراض المحققة في الوجود لم يثبت عندهم فلا بد من
دعوى العروض او اقامة البرهان فان مجرد الاحتمال غير
كاف في المنع ههنا فضلا من النقض ووجود اجزاء البنية
المشروطة في الحيوة غير قابلة للالم مما لا يقولون به ولا هو ظ
بحيث يدعي كونه ضروريا وكانه لم يذكر اللين في اقسام
الموجودات بناء على انها عدمية كما هو مذهب الطبيب الرازي
قوله والا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب فهو القدرة
قيل ينتقض بمثل الهاضمة التي في الكبد وبقوة توليد المني
وقوى الابصار والشم والذوق وغيرها والجواب على
تقدير تسليم وجودها ودعوى العروض فيه انه لم يثبت
كونها اعراضا فلا نقض بها اصلا قوله وان كان مخصوصا
بعضو هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه
فهو الارادة والكراهة قيل ينتقض بارادة الله تعالى لايجاد العالم
فانها عرض عندهم وليست جذبا للشيء وكذا ارادتنا لايجاد العلوق
مثلا فان الجذب لا يتصور الا بموجود كاستحالة جذب المعدوم وجلب موضوع

مدفوع بان الوهم عندهم من اقسام الحادث وارادة
الله قديمة عندهم كما مر ولا اعتداد بقول من جعل ذلك حادثة
لانه محل فلا نقض بارادة الله تعالى ان الجذب المذكور ههنا
لم يرد به الجذب الحسي الذي لا يتصور الا في الموجود بل الجذب
المعنوي فان استعمال المجاز مشهور فان القلب اذا مال الى تحصيل
وجود شيء لمنفعة كان هناك حالة شبيهة بالجذب الحسي مثل قول
اطلاق الميل على الارادة من هذا القبيل اذ ليس المراد الميل
الحسي بل المعنوي على احد الوجهين قوله فان كان متوجها
الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة رد ذلك بان الانسان
قد يشتهي جذب شيء وقد يريد تحصيل وجود شيء فالفرق
المذكور بين الشهوة والارادة غير سديد وهذا الجواب والفرق بينهما
ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة
حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان
ما لا يريده كالذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه
بل يتنفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا ارادة
المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات
الشاقة مما يؤاخذ عليها دون النفرة عنها قوله فما كان يحكى
حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلبا لذلك
الحكم قيل بقي هناك قسم ثالث لا هو حكم ولا هو طلب له كالغم
والفرح والغضب وغيرها من الامور العقلية وكالنظر الطالب
للمعاني التصورية دون الاحكام واجيب بانهم لما لم يعدوا
اللذة ولا الادراك التصوري من اقسام الموجود لم يعتقدوا ان لاقوا
هذه الامور موجودا حقيقة وان النفس تحقيقها الموجود فان
قلت فقد عدوا الشك من اقسام الموجود وهو من قبيل
التصور لم يعدوا واطلق القول الشامل للشك وغيره منها فكان الشك

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان حال الوجود الذهني من اقسام الحكم فلم لم يذكره فاجاب بقوله واما الوجود

فكان الشك حالة وراء التصور ويرد ذلك في الشك كلام آخر
واعلم ان تقييد الحكم بكونه على شيء من الموجودات مما لا بد منه
فان الحكم على المعدومات ايضا كذلك واما الوجود الذهني فهم
لا يقولون به قوله والاول اما جازم فمن ينقسم حصر الحكم
في الاقسام المذكورة بالاحكام التي سببها الاحساس باحدى
الحواس الظاهرة وايضا التقليد له سبب بوجه ومنه قول
من حسن الظن به ويمكن ان يدفع هذا الاخير بان قول الشخص
في نفسه مما يكون سببا لكنه افضى الى الحكم بواسطة حسن
الظن فاطلاق السبب لا يتناوله قوله فهو الشك اعترض عليه
بان الحكم اذعان النفس لاحد طرفي النسبة اعني الاثبات
والنفي ولا اذعان لاحدهما في الشك فكيف يعد قسما
منه هذا سؤال مشهور فانهم قسموا ما فيه الحكم واذى التصديق
او الاعتقاد المرادف له الى اقسامه وعدوا الشك منها والوهم
ولا حكم منهما اصلا اما في الشك فلانه لا يوجد الحكم من الرجحان
ولا رجحان فيه واما في الوهم فلانه مرجوح فنعوا البعد ولذلك
يرى بعضهم يجعلون المقسم ما عنه الذكر الحكمي دفعا لذلك
السؤال ويمكن ان يقال ذكرهما هناك ليس باعتبار كونهما
من اقسامه بل باعتبار ان امتياز اقسامه على ما ينبغي
يقتضي ملاحظة الشك والوهم لكنهما ذكرا في معرض الاقسام
اعتمادا على ظهور حالهما في عدم الاندراج تحت الحكم
قوله وما عدا ذلك لا يعدونه من الموجودات قال
صاحب النقوض قد يتوهم من هذا الكلام سقوط تلك النقوض
بعد كون لانهم انما حصروا الموجود وتلك النقوض لا وجود لها
فلا نقض بها قال وذلك التوهم غير صحيح لان وجود النقوض
ضروري فحصر الموجودات فيما ذكروه باطل اقول دعوى كون تلك

النيقوص من جميع الصور بديهة الوجود او قطعية الثبوت
خروج عن الانصاف لجواز كون بعضها علوميا وبعضها
جوهريا كما بيّنها كل حينه **قوله** فاجناس الحوادث على هذا الرأي
اثنان وعشرون زد على ذلك بان الشك والوهم من
اقسامه على ما ذكرت في تفاصيلها وهما خارجان
عن هذا العدد فالحصر فيه ويمكن ان يجاب بان ذكر ما
هناك تبع لذكر اقسام الاحكام فلذلك لم يعد تماما هنا فتأمل
قوله والآلام قيل الالم نفسه ليس من افعال الجوارح
بل ربما كانت اسبابه البعض منها **قوله** وجعله منها
افعال القلوب وهي الارادة والكراهة قيل الشهوة والنفرة
ايضا من افعال القلوب فلم خص عداهما بالذكر والجواب
انها ليستا معدودتين كما اشرنا اليه والكلام في المعدودات
فلذلك تركهما **قوله** لا الجاء اخ اذ الماهية اراد باجزاء
الماهية ما لم يتميز في الوجود الخارجي وانما يكون تمايزها
في الوجود الذهني فقط وهي الاجزاء المحمولة
وباجزاء الوجود ما يتميز في الوجود الخارجي وان لم يتميز
في الوضع اي الاشارة الحسية تحقيقا او تقديرا وباجزاء
المقدار ما يتميز في الوضع اي لا يكون الاشارة الى احدها
اشارة الى الباقية بل يصح ان يشار الى كل واحد منها
اين هو من صاحبه وان كانت في الخارج امرا متصلا واحدا
قوله والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخ قيل تقسيم الجوهر
الى اقسامه الخمسة اعني الهيولى والصورة والجسم والنفس
والعقل غير حاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون
شيء منهما وضعيا اي قبول الاشارة اصلا ولا يكون ذلك المحل
هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما وهذا السؤال ذكره

ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر
المركب من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود
جوهر غير جسماني يكون مركبا من جزئين قيل وان اردت
حصرا عقليا قلت الجوهر اما جسم اولا والثاني اما ان يكون
جزؤه فان كان به بالفعل فصورة والا فمادة واما ان
لا يكون جزؤه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل
قوله يجوز ان يتفارقا الى يوم الاجوز قيل ربما
يجوز ان يتفارقا الى يوم الهيولى ويكون في غير
العناصر الاربعة او لا يجوز ان يتفارق ويكون في غير الافلاك
وكذا تقسيم المدبر غير حاصر لجواز مدبر لجسم غير فلكي او انساني
كالجن مثلا فان قيل لا وجود لهذه الاقسام قلنا ان سلم ذلك
كان الحصر استقرائيا لا عقليا هذا ما قيل والظاهر انهم لم يدعوا
في تقسيم الهيولى الى الفلكية والعنصرية ولا في تقسيم الجسم
العنصري الى الاربعة ولا في تقسيم النفس المجردة الى الفلكية و
والانسانية حصرا عقليا فان الحصر العقلي في تفاصيل اقسام
الموجودات مما لا يمكن وما ذكروه في صورة الحصر تقريب
الى الفهم وتسهيل الى الضبط كما تقدم **قوله** بل يختص ببعض
دون بعض وتسمى نوعية فالاولى ان يقال ان كانت
الصورة محصلة للنوع ومبدأ للآثار المختصة فهو الصورة النوعية
قوله وسواها اول وهو الاجسام القابلة انقسام الجسم
الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فما هو محدد لها
ومتقدم عليها وغير متحرك فيها يسمى جسما اولا وما هو واقع
في الجهات ومتحرك فيها فهو الاجسام القابلة للحركة المستقيمة
يسمى جسما ثانيا لتأخره من حيث هو قابل للحركة في الجهة
عن محددها **قوله** وما يكون في جوف فلك القمر قيل الاولى

قيل الاولى ان يقال في جوف فلك الاثير الاقرب
الى المركز اذ لم يثبت ان ليس تحت فلك القمر فلك آخر قوله
وبخار رطب موذ مع اصابة برد عاقد قبل الكمال
النضج قوله او ذائبة يعني بالفعل او بالقوة القريبة
منه بحيث يسيل بادنى سبب فلا يكون الاجساد السبعة
المذكورة ذائبة بهذا المعنى بخلاف الاملاح والزاجات
والجباريت والزرنيخ وقيل الاجساد السبعة اجسام
ذائبة صابرة على النار منطرقة فبالذائب امتازت
عن الاحجار التي لا تذوب اصلا واما الحديد فانه يذوب
بالحيلة وبالصابر عما يتبخر بالنار كالشمع والقير وبالمنطرق
عما لا يكون كذلك كالزجاج والمينا فانه يذوب
والمراد بالانطراق ان يقبل الضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر
بل يلين وينبسط فعلى هذا يقال الجسم المعدني اما قوي
التركيب وهو اما منطرق وهو الاجساد السبعة واما غير منطرق
اما لغاية لينه كالزيبق او لغاية صلابته كالياقوت
واما ضعيف التركيب وهو اما ان ينحل بالرطوبات وهو
الاجسام الملحية كالزاج والنبات واما ان لا ينحل كا
لزرنيخ والكبريت قوله وهي ارواح ونفوس هذه
من مصطلحات اصحاب الاكسير قوله وغيرها العقاقير وفي
الصحاح هي اصول الادوية واحدها عقار وقيل ينقض
بمثل الكحل والياقوت والفيروزج فانها غير الارواح
والنفوس وليست من العقاقير قوله اجسادا ويسمون لها
روحانية تلك الاجساد كالاخركان والارادات
اذا جعلت في الخارج على ذوات الحد ان قائمة
بجانبه وانما سميت روحانية لبقائها بالموجود ان الروحانية

الروحانية قوله وهي عندهم كثير اي هي اقل ما
في الوجود اذ لا قطع في الزائد بوجود ولا عدم قوله
اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض
النسبية قيل هنا قسم آخر وهو ما يقتضي لذاته القسمة والنسبة
معا والجواب ان هذا القسم غير موجود فيكون التقسيم
استقرائيا لا عقليا وان لم يعتبر من الكم عدم اقتضائه النسبة
دخل هذا القسم فيه فيكون احد قسميه غير موجود
قوله والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك
عرفوا الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون
منتهى لاحدهما ومبدا للآخر ولا بد ان يكون مخالفا لهما في النوع
كما سيجي ان شاء الله وقيل لحد لا يحصل الا بالفصل باحد وجوهه
ومع الفصل يجب لكل قسم نهاية قائمة به فلا يتصور نهاية
واحدة مشتركة بينهما الا ان يراد الوحدة الوضعية لكن
ذلك جائز في المنفصل ايضا وقد يقال فرض الانفصال
في الخط يكفيه ملاحظة نقطة واحدة فاصلة بين قسميه وكذا
فرض الانفصال في السطح يكفيه ملاحظة خط واحد
بين اجزاء الكم المتصل حدود مشتركة قطعا نعم
الانفصال بالفعل في نفس الامر يوجب تعدد النهايات
حقيقة وان امكن اتحادها وضعا ولهذا منا في القسمة الوهمية
ولهذا قيد الاجزاء بالمفروضة ولو اريد باتحاد الحدود
اتحادها وضعا لم يرد المنفصل نقضا اذ لا وضع للوحدات
التي فيه حتى يتصور اتحادها فيه قوله او غير قار الذات
وهو الزمان وهو مقدار الحركة نوقش في ذلك بان انحصار
المتصل الغير القار الذات في الزمان ممنوع ولا يفيد العناية
في امثال هذا المقام لان الكلام في الامور الخارجية

بل لا بد من برهان يدل على الانحصار

في حدود ذو ابعاد كذلك وكذا كون الزمان مقدار الحركة
لا مقدار الوجود ثم والمناقشة في الاول مدفوعة بان الحصر
استقرائي وفي الثاني بالبرهان على كونه مقدار الحركة
اذا تم قوله والكم المنفصل هو العدد قيل انحصار المنفصل
في العدد غير بين ولا مبرهن عليه كيف والجسم مع سطحه
وهو مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عدد
اقول قد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل كثرة من الوحدات
والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان
يؤخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر
فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي حاصلة من اجتماع الانسان
الواحد واعتبار كون الاحجار حاصلة من اجتماع الحجر الواحد
كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي
فيها حتى انها تكون كميات منفصلة من حيث كونها معدودة
بالآحاد التي فيها فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما
يكون كما منفصلا بالواسطة وهو المط وذهب بعض الناس
الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد كم
منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما منفصلا
لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل
بالعرض وان كان لكل واحد من جزئيه كما منفصلا بالذات
وكذا الحال في السطح مع خطه قوله او بقبول اثر هو الانفعال
قيل تهيؤ الهيولى للصور النوعية وللانواع الاعراض حين
تهيؤ لقبول الاثر ولا يسمى ذلك لا قوة عندهم وهذا صحيح
فالاولى ان يقال الاستعداد الشديد نحو الانفعال من
المؤثر القريب هو اللاقوة كما ان الاستعداد الشديد نحو
اللاانفعال منه هو القوة قوله وجميع الكيفيات ما يقبل الشدة

للشدة والضعف اي جميع انواعها الاربعة قابل لها على معنى
يوجد في كل منها ما يقبلها فلا يرد ان التثليث والتربيع و
والتركيب والاولية كيفيات لا تقبل شدة وضعفا
فان قبول الانحاء لها كاف في كون القسم الرابع قابلا لها قوله
اي النسبة لشيئين كل منها بالقياس الى الاخر افاد بشيئين
لشيئين لانه يفسر النسبة المتكررة واراد ان كل واحد من الشيئين
معقول بالقياس الى الآخر بواسطة نسبة اليه فحصول الكلام
ان الاضافة نسبة معقولة بالقياس الى اخرى معقولة الى الاولى
فلا يلزم ان يكون نسبة الاب الى الابن بالابوة ونسبة الابن اليه
بالبنوة ولانها وجدت اضافة قوله وهي نسبة المتمكن الى المكان
اي نسبته اليه من حيث انه متمكن فيه ومحوي له فلا يتجه النقض
بكون المتمكن ليس عين المكان ولا جزؤه ولا علته الى غير ذلك
من النسب التي بالقياس الى المكان قوله وهي نسبة الاشياء
الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني الآن اي نسبة الاشياء
المتغيرة الى الزمان بالوقوع فيه او الى طرفه كالكلي فان المتغير
التدريجي يوجد في الزمان والدفعي يوجد في الآن فلا يرد
ان يكون نسبة الحركة الى الآن متى للحركة قوله وهي نسبة بعض
اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة تسامح في العبارة
وجعل الوضع عبارة عن النسبة اعتمادا على ما سيأتي من انه هيئة
معلول للنسبة المذكورة اعني نسبة بعض الاجزاء الى بعضها
والى الامور الخارجة وما قيل من انه يلزم ان لا يكون
الوضع نسبة لا محذور فيه لان استلزامه للنسبة كاف في كونه
من الاعراض النسبية ولذلك يرى بعضهم يفسرون
الاين بهيئة حاصلة للمتمكن باعتبار حصوله في مكانه ويجعلون
هذا التفسير من الاعراض النسبية قوله وهي نسبة الشيء

الى ما يحيط به يعني من حيث هو كذلك فان قيد الحيثية معتبر في امثال
ذلك فلا ينتقض بنسبة اليد من حيث انه يلبس على الله ومن حيث
انه بينه وبين غيره الى غيره ذلك وقد يعبر الملك بالهيئة التابعة
للنسبة المذكورة قوله وهو ان يؤثر ووقوله وهو التاثر فيهما
تسامح حيث جعل مطلق التاثير ومطلق التاثر من مقولتي
الفعل والانفعال وسيأتيك ان مقولة ان يفعل عبارة عن
عن تاثير في غيره تاثيرا غير قار وان مقولة ان ينفعل عبارة
عن تاثر عن غيره تاثرا غير قار فالتاثير والتاثر الآنيان ليسا
من ماهيتي المقولتين لانهما زمانيان ولذلك قيدوهما بالزمان
وقالوا ما دام المؤثر مؤثرا وما دام المتاثر متاثرا وقد يقال
فالآنيان حينئذ خارجان عن المقولات ودعوى كونهما
عدميين دون ماهو زماني بعيد جدا وكذا دعوى كون الزماني
حاصلا دون الآني لا يخلو عن بعد قوله وقد جمع في بيت
وهو قوله قمر البيت ومثله زيد الطويل اصفر ابن مالك
في داره بالامس كان متكيا في يده سيف لواه فالتوى فهذه
عشرة مقولات سوا قوله فلا يكون نقضا لان المقصود
حصر الموجودات الموجودة المندرجة تحت جنس في الخارج
مندرجة تحت من المقولات لاحصر الموجودات مطلقا فيها
فان الحقايق النوعية البسيطة لا يندرج في شيء منها لكن على تقدير
وجود النقطة والوحدة يحتاج في توجيه الكيف الى تحمل ما عنه
قوله بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان والمتكلمون
وان قالوا بوجود بعضها في الاعيان لكن لم يقولوا بوجود شيء
منها في الاذهان لانهم ينكرون الوجود الذهني وقيل النقل
الصحيح عن المحققين ان جميعها موجود في الاعيان بحسبها
لا بجميع انواعها والمتكلمون على ان اكثرها لا يوجد في الاعيان

لا بنوعه ولا بجنسه قوله اعني الشاملة لجميع الموجودات
او اكثرها فالشاملة للموجودات كالوحدة العارضة لكل
موجود وكالوجود على من قال باشتراكه معنى وكالماهية
والشاملة لاكثرها كالامكان والحدوث فعلى هذا يكون البحث
عن الوجوب والقدم والامتناع والعدم بالعرض والاولى
ان يقال الامور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات
اما على الاطلاق او على سبيل التقابل وقيل هي التي لا تختص بقسم من
اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض قوله
الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل المذكور في الشفاء
انهم قالوا الموجود هو الفاعل او المنفعل والمعدوم ما لا يكون
فاعلا ولا منفعلا وهذا اولى اذ في اطلاق المنفعل على المعدوم
بعد كما لا يخفى قوله اذ كل من المعرفات الثلثة للموجود
تعريف بالموجود اما الاول فلان الثبوت هو الوجود ومعنى
الثابت العين هو الموجود العين وذلك يعرف بمفهوم الموجود
وبالحقيقة هذا تعريف الشيء بنفسه وهو كالتعريف الدوري
في استلزامه المحذور الذي هو تقدم الشيء على نفسه واما الثاني
فقيل لان الذي اشارته الى الموجود وقيل لان حاصله
ما يمكن ان يثبت له الخبر اي يوجد فكأنه قيل هو الموجود
له الخبر بالامكان واما الثالث فلان الفاعل هو الموجود
الموثر قوله وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم تعريف بالمعدوم
اما الاول فلان النفي هو العدم فيؤول الى تعريف الشيء بما لم تعرف
الا به بل الى تعريف الشيء بنفسه واما الثاني فلان محصوله
ما عدم عنه الخبر بالامكان اي المعدوم عنه امكان الخبر عنه
واما الثالث فيقال لان معنى المنفعل هو المعدوم المتاثر
وعلى ما ذكره في الشفاء وهو الاولى ان يقال معنى الفاعل والمنفعل

هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى كما لا يكون فاعلاً
ولا منفعلاً كما لا يكون موجوداً مؤثراً ولا موجوداً متاثراً
وهذا السلب لمعنى الموجود وموقوف على السلب مفهوم الموجود
وهو مفهوم المعدوم قوله واعترض بان يكون كما وضع اللفظ
بازائه معلوماً من حيث هو او المقصود المسمى تعريفاً لفظياً والمقصود
به الاشارة الى صورة حاصلة وتمييزها من بين الصور الحاصلة
ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها
فيؤل الى التصديق والحكم بان هذا اللفظ بازاء ذلك المعنى
ولذلك كان قابلاً للمنع ويحتاج الى النقل من اصحاب اللغة
او الاصطلاح ومداره على الالفاظ المعروفة المرادفة
لما اريد تعريفه كما يقال الغضنفر هو الاسد فان لم توجد اورد
بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه فلا يكون التفصيل المستفاد
منها مقصوداً بل مجرد تعيين ذلك المعنى واما ما عدا التعريف
اللفظي من التعريفات فالمقصود بها تحصيل صورة غير حاصلة
ومن جملتها التعريف الاسمي الدال على مفصل ما دل عليه الاسم اجمالاً
قوله اذ لا شيء اعرف من الوجود قيل هذه الكلية غير
واضحة وعلى تقدير تسليمها لا يلزم كون تلك التعريفات لفظية
لجواز كونها تعريفات حقيقية مختلة الا ان حسن الظن باولئك
الموقنين بها حمله على ان يحكم بقصدهم تعريف اللفظ بها
قوله وايضاً الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه
بديهي التصور الى آخره وانه بديهي التصور بالكنه نعم وان اراد
بوجه ما نعم ولا يلزم منه ان لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة قوله
والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل انما يلزم من تعريفه
تحصيل الحاصل اذا كان مما يحصل بمجرد التفات العقل اليه
الا انه لا شك ان تعريف البديهي اخذ بسبب لا لسبب او وضع

او وضع غير السبب مكانه وكلاهما فاسد قوله والكيفيات
يمكن تعريفها بها اما بالحقيقي وظ واما باللفظي فبعد حصولها
وكونها مجهولة من حيث انها مدلول الالفاظ مخصوصة وقوله
مستدرك اي مختل قوله لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود
والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول
مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة
المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم للكل من لعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو
احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه
فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود
بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن
ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكان تعريف
الموجود المذكور صريحاً دورياً كذلك تعريف الوجود الضمني
المذكور ضمناً دوري قوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم
كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما به او نقول
ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم
عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحاً باطلاق المشتق منه على
المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد قوله كان بطلان ٥
تعريف الموجود والمعدوم بما ذكروا الا على بطلان تعريف الوجود
والعدم بثبوت العين ونفي العين يعني ان تعريفهما بما ذكر
يوجب تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين
لما حققناه وان بطلان ما ذكر في تعريفهما يعلم منه بطلان تعريف
الوجود والعدم ايضاً لاشتراك المبطل اعني لزوم الدور قوله
فلذلك لم يتحاش اي الظاهر لفظ التصريح بتعريف الوجود
والعدم لكنه صرح في محله بتعريف الموجود والمعدوم تنبيهاً على

على انهما مساويان لها معرفة وجهالة وان تعريفهما في قوة
تعريفها بل على ان المقصود الاصلي من تعريف الموجود والمعدوم
معرفة مفهومي الوجود والعدم لانهما المحتاجان الى التعريف
كما عرفت وقيل بيان الملازمة المذكورة في قوله ويمكن ان يقال
لما كان الوجود والعدم مساويا له مبني على مقدمتين ماخوذتين
من تعريف الوجود والعدم الاولى ان الوجود مساو للموجود
والثانية كون الموجود عين الثابت العين وح نقول قد تبين فساد تعريف
الموجود بالثابت العين للزوم الدور فاذا اخذ الثابت العين
وقطع النظر عن جميع ما عداه مما يعلم به الموجود لم يكن الموجود معلوما
لان الثابت لم يصلح معرفا له وهو عينه بعينه فلا يكون الوجود
ايضا معلوما للمساواة وحينئذ كان الثابت العين معلوما كان
الثبوت معلوما قطعا فيكون ثبوت العين معلوما والوجود
مجهولا فلا يصح ان يكون معرفا له فلزم من بطلان تعريف الموجود
بطلان تعريف الوجود وهو المطلوب وانت خبير بانه تكلف
مستغنى عنه بما قررناه قوله استدل الامام في الملخص
قيل حقيقة الشيء البسيطة اي التصديق بوجوده متقدم على مائية
الحقيقة اي تصوره بحسب الحقيقة فكان يجب ان يبين
ان الوجود له حقيقة عينية ثم يشرع بان تصور تلك الحقيقة
بديهي اولا فان قلت فقد صرح في الهيات الشفاء
بان هلية البسيطة بديهية ولذلك تركت مهنا قلت ينافي ذلك
ما سيذكره من ان الوجود من المعقولات الثانية وايضا لو كان
الاعتماد على شهادة البديهة بغني عن ذكره لكان مغنيا
عن التعرض لتصوره واقول التصور على قسمين تصور بحسب الاسم
وهو تصور مفهوم الشيء لم يعلم وجوده في الاعيان وهو جار
في الموجودات والمعدومات وتصور بحسب الحقيقة اي تصور

اي تصور الماهية المعلومة الوجود وهو مختص بالموجودات
وما ذكره من تقدم الهلية البسيطة انما هو في القسم الثاني اعني تصور
الماهية الموجودة دون الاول لشموله الموجود والمعدوم ولما
كان الوجود من المعقولات الثانية كان من المفهومات
الاعتبارية دون الاعيان الحقيقية فليس تصور مفهومه سواء
كان بالكنه او بغيره موقوفا على التصديق بوجوده والبداهة
والكسب جاريان في القسمين معا فلذلك تعرض لبيان حال
تصور مفهوم الوجود ولم يتعرض للتصديق بوجوده بل اشار فيما
بعد الى انه ليس موجودا عينيا فليس له هلية بسيطة واما ما ذكر في
الشفاء فليس معناه ان التصديق بثبوت الوجود في نفسه
بديهي حتى يكون حقيقة عينية بل معناه ان التصديق بثبوته لغيره
على معنى ان ذلك الغير متصف بالوجود بديهي اذ لا يشك عاقل
ان هناك موجودا واتصاف الشيء بالوجود الخارجي لا يستلزم
كونه موجودا في الخارج كما سيأتي تحقيقه فالهلية البسيطة البديهية
ليست في الحقيقة للوجود بل لشيء متصف به وما في البديهة تغني
عن التعرض لها اذ لا اشتباه فيها اصلا بخلاف بداهة تصور الوجود
فانها محتاجة الى استدلال او تنبيه قوله لانا نتصوره
فتصوره اما بالبداهة او بالكسب انما تعرض بكونه متصورا
دفعا لما يقال من ان امتناع كونه كسبيا لا يستلزم كونه بديهيا
لجواز تعقله ممتنعا الا انه قد نبا قيس فيه بانه ان اراد انا نتصوره
بكنه حقيقته فممنوع وان اراد انا نتصوره بوجه ما فلا يجديه نفعا
لان الخلاف في تصور الكنه قوله اذ لا واسطة بينهما اي بين
البديهي والكسبي والمراد بالبديهي معنى الضروري اي المستغني
عن الكسب لا معنى الاولي اي الذي يكفيه التفات العقل
بعد احتمله ليلزم كون التجربيات والمتواترات والقضايا التي

والقضايا الفطرية القياس والحدسيات والالهيات والواسطة بينهما على ان الكلام في التصور وما ذكر من الوسايط دون الاخيرين انما يوجد في التصديقات فقط **قوله** فاما ان يوقف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه اي توقف موقوف الشيء على موقوفه وذلك توقف الشيء اي الموقوف على نفسها والكلام في التعريف الحقيقي دون اللفظي فلا يتجه منع الحصر في الثلثة لجواز التعريف بمرادف اجلى كما توهم **قوله** وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه وذلك لان الوجود لان المركب يتوقف على اجزائه الذهنية والعقلية **قوله** وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه وذلك لان الذهن لتوليفه باجزائه التي هي عينه او مشتملة عليه فالامران لازمان معا على تقدير كون مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو وكونه هو الوجود مع قيد كما صرح به واندفع ما قيل من انه على تقدير كون الوجودات هي الوجود مع قيد يلزم الامران معا اما على تقدير كونها هي الوجود من حيث هو فلا يلزم الا الامر الاول **قوله** والاعم لا يصلح له قيل ان اراد ان بعض الاعم لا يصلح للتمييز في الجملة فلا يكون صحة التعريف به فانونا فذلك لا ينفعه لجواز ان يكون لبعض آخر منه خصوصية مصححة للانتقال منه الى الاخص لتعريفه به وتمييزه في الجملة وان اراد ان لا شيء من الاعم بصالح له فهو مم كيف وقد صرحوا بان التعريفات الناقصة ربما افادت تمييز المعرف عن بعض ما يغايره فالتمييز التام ليس شرطا الا في التعريفات التامة **قوله** وبالاخص لانه اخفى فلا يناقش فيه على قياس ما مضى اذ يجوز ان يكون الاخص في بعض الصور اجلى من الاعم ومقتضيا لانتقال الذهن الى ذلك الاعم وان لم يتناول جميع افراده والاستدلال بعموم النقيض

وقلة

وقلة الشرايط والموانع على كون الاعم اجلى منظور فيه **قوله** او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود وهذا او انضم اليه زايد آخر غير الذي فرض انه غير الوجود وان حصل عاد الكلام اليه بان يقال هذا الزايد الثاني اما وجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود وح ان لم يحصل زايد ثالث كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل عاد الكلام اليه ولزم التسلسل اي تركبه من امور غير متناهية **قوله** لان التصديق البديهي المقابل للكسبي اعني ما هو بمعنى الضروري ليلزم الواسطة بينهما كما مر بل هذا هو تفسير البديهي بمعنى الاولى لان التصديق المستدل به من هذا القبيل وهو اقوى اقسام الضروريات **قوله** واذا لم يلزم بداهة تصوره فذلك في غيره اولى ولين سلمنا هذا تنزل عن الابطال الاول الى ابطال ثان اذ يمكن دفع الاول بان هذا التصديق حال المنع لا يتصور فيه اكتساب اصلا فلا بد ان يكون تصوره ضروريا قطعا **قوله** وبداهة التصور بوجه ما لا تقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بديهته من كل الوجوه الا يرى ان كل ما يتوجه اليه العقل لا بد ان يكون بديهيا بوجه من الوجوه ولا يلزم منه بديهته بكنهه ولا بساير وجوهه **قوله** ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل اي على كون تصور الوجود بديهيا لانه من تلك الاجزاء فيكون بديهيا والبديهي لا يستدل عليه وحاصل الجواب الآتي ان ما ذكرتم يستلزم كون تصور الوجود موصوفا في الواقع بالبداهة وذلك لا يستلزم العلم ببداهته فيستدل الا كان الدليل ليحصل العلم ببداهته **قوله** والا لم يفد وذلك لانه اذا لم يكن بديهيا بجميع اجزائه كان بعض اجزائه غير بديهي وجاز ان يكون ذلك البعض هو تصور الوجود فلا يعلم منه كون تصور

فلا يكون الاستدلال به مفيدا للمط ونوضحه ان صورة الاستدلال
هكذا تصور الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه
بديهي فتصور الوجود بديهي فاذا لم يكن هذا التصديق بديهيا
بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية في الكبرى فلا ينتج وقيل
انه لم يفد لان الدليل على هذا التقدير يدل على خلاف الواقع
اذ المفروض عدم بداهة التصديق مطلقا فاقامة الدليل
على بداهته استدلال على ما هو خلاف الواقع وليس شيء اذ ليس
الاستدلال على بداهة التصديق بجميع اجزائه ليلزم الاستدلال
على خلاف ما فرض في الواقع بل على بداهة تصور الوجود نعم
الاستدلال عليه ببداهة التصديق على ذلك التقدير لا يتم كما بينا
قوله ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل اي على كون
تصور الوجود بديهيا لانه معلوم قوله والا لم يفد اي ان لم يفد
لانه اذا لم يعلم المستدل كونه بديهيا بجميع اجزائه جوز ان يكون
بعض اجزائه كسبيا وان يكون ذلك البعض تصور الوجود
ومع هذا التجويز لا يعلم من بداهة التصديق بداهة تصور
الوجود فلا يكون ذلك الدليل مفيدا للمط قوله لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء محال ان اراد ان العلم
ببداهة التصديق مطلقا اي بجميع اجزائه بدون العلم ببداهة الاجزاء
مفصلة محال وهو ممنوع اذ قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل
لمن لا كسب له قطعا فيعلم كونه بديهيا مطلقا ولا يلاحظ مع
هذا العلم تفاصيل خصوصيات اجزائه وان اراد انه بدون العلم
ببداهة الاجزاء اجمالا محال فهو مسلم لكنه لا ينافي الاستدلال
لان المقصود به حصول العلم ببداهة جزء معين تفصيلا
اعني تصور الوجود وهذا كما قيل ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول
متوقف على العلم بالنتيجة ولو استدل عليها بها كان دورا واجيب

واجيب بان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف الا على العلم بثبوت الاكبر
للاصغر او انتفائه عنه من حيث هو فرد من افراد الاوسط والنتيجة
هي ثبوته له او انتفائه عنه من حيث خصوصيته وظهر ان العلم بكلية
الكبرى لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء فاذا قلنا
كل حيوان جسم فقد اندرج في هذا الحكم الانسان من حيث هو فرد
للحيوان لا من حيث هو انسان والمط العلم بثبوت الجسم للانسان
بخصوصه والاحكام تختلف باختلاف العنوان او لا ترى ان قولك
جاءني زيد قضية مغايرة لقولك جاءني رجل بحيث يصح ان يعلم
الثاني دون الاول وان كان ذلك الرجل في الواقع زيدا فا
فالموقوف عليه كلية الكبرى مغاير للموقوف عليها فلا دور
وما قيل من ان الاجزاء اذا حصلت للنفس بغير كسب فاذا التفت
الى حصولها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب
فيكون كل بديهي بديهيا وكذا كسبية كل كسبي بديهية يعين ما ذكر
فجوابه انا نجزم ان في نفسنا صورا كثيرة لا ندري الى كيفية حصولها
انها متى حصلت وكيف حصلت وذلك لانه قد يحصل في
النفس صورة ولا يلتفت النفس الى كيفية حصولها ثم يحصل
فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا
حتى اذا تطاولت المدة وتكثر الصور توجهت اليها فالتبس
عليها في بعضها كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك
بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال قلما تنسى قوله
فتقريره لانم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجودات
ويمكن ان يختار ايضا في بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال
ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
ولا تعريفه بنفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا
عرضيا لا ذاتيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه

فان قيل تلك الاجزاء اما عين مفهوم الوجود او جزؤه تعين
اختيار الشق الثاني قطعا وح جاز صدق مفهوم الوجود عليها
صدقا عرضيا فيكون اجزاء محمولة وعدم صدقه عليها فيكون اجزاء
غير محمولة قوله جواز ان يكون الزايد هو الاجزاء جميعا بل الاجزاء
باسرها مجتمعة بحيث لا يخرج عنها شيء سواء كان زايدا او موردا
ولا شك ان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زايد على كل
واحد واحد فرض انه غير الوجود واذا كان الوجود عين المجموع
لم يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود ولم يلزم التناقض بل يلزم
ان يكون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود وهذا
ليس بمحال اذ كل مركب محتاج الى كل واحد منها غيره وليس
هو بمحمول على شيء منها اصلا وبهذا النقض اجمالي للاستدلال الثاني
كما اشار اليه بقوله وايضا الوجه ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات
ومنهم من تعرض ههنا وقال الجميع يطلق تارة على مجموع الهيئة
الاجتماعية واخرى على مجموعها فان اراد بقوله جميعا الاول لم يجعل
زايدا على الاجزاء والتقدير بخلافه وايضا يلزم ان يكون الوجود محض
ما ليس بوجود وان اراد الثاني قلنا الهيئة الاجتماعية ان كانت وجودا
توقف الشيء على نفسه وان لم يكن وجودا كان الوجود محض ما ليس
بوجود وجوابه انا نختار الاول والمجموع بذلك المعنى زايد على ما فرض انه
غير وجود وكل واحد واحد من تلك الاجزاء المعروضة للهيئة الاجتماعية
فان الزايد المذكور في الدليل بانه عين الوجود او جزؤه انما هو في
كل واحد منها لا في مجموعها ولذلك قال تلك الاجزاء اما وجودات
واما غير وجودات ولو ردد في المجموع بانه وجود او غير وجود
كان الدليل ظاهرا باختيار انه وجود لانه المفروض في التعريف
او تخير الشق الثاني وان الهيئة ليست وجودا ولا تناقض لان اللازم
كون الوجود عين مجموع امور كل واحد منها غير وجود كما بينا مرارا

فان قيل اجزاء الوجود ان لم يعرض لها هيئة اجتماعية او صورة
يجعلها شيئا واحدا لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل اعتبارية
وان عرضت لها كان انضمامها اليها موجبا لهيئة اجتماعية اخرى
وهكذا قيل قلنا المقصود ههنا كون الوجود ذا اجزاء يتوقف
بها ولا حاجة بنا في ذلك الى الوحدة الحقيقية وايضا عروض الصورة
للاجزاء المادية في المركب منها تركيبا حقيقيا لا يقتضي الاعتبار
علية بينهما فان اعتبرت اجتماعية واعتبر انضمامها اليها حصل هيئة
اجتماعية اخرى اعتبارية ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
وكذا الحال في عروض الهيئة قوله لانا بل يتوقف على المساواة
في نفس الامر اه انا يكون جوابا على بطلان التعريف الرسمي بما ذكر
في الشرح اعني الوجه المشهور في ابطاله مطلقا لكنه قد يبطل ههنا
بان الكلام في تصور الكنه والرسم لا يفيد وح يجاب بجواز
ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم مستندا
واما الوجه الثالث الذي استدل به ايضا في الملخص ولم يذكره
المص فهو ان الوجود جزء من وجودي المتصور بالبداهة وجزء
المتصور بالبديهة اولى ان يكون بديهيا وجوابه ان وجودي متصور
بوجه بديهة واللازم منه ان يكون المتصور بالبديهة الوجود
بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه قوله وجزمنا بوجود علته قيل
ان اراد الجزم باحد وجودات المتخالفة الذوات مطلقا
فلا يجديه نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد
الجزم بخصوصية منها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لا مجزوم
بها وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو مبهم وينتقض بتلخيص الدليل وهو
ان يقال اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك ايضا بان
علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم ح بان العلة موجودة وبانها
خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر

باعتقاد ان العلة خصوصية الوهم وجدنا الاعتقاد بان العلة
موجودة باقيا بحاله فلم يتغير فلم يتبدل باعتقاد آخر اصلاً فلولا
ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعاً وقيل ايضا
هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين
غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره واجيب اولاً بانه يلزم من ذلك الاشتراك بين نفسه
وبين غيره وهو كذلك ولا يلزم وجود آخر وثانياً بانه يلزم منه
للوجود وجود آخر مغاير له بالاعتبار وينقطع بانقطاعه
قوله فلانه الشرطية يعني قوله لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع
الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات
والظاهر انه منع للشرطية وحيث كانت محتملا عليها وجب صرف منعها
الى مقدمات دليلها وكانه قيل الشرطية غير صحيحة وقولك في بيانها
لو لم يكن مشتركا لكان مختصا ان اردت به انه لو لم يكن الوجود مشتركا
بين جميع الموجودات لكان مختصا بالقياس الى جميعها فهو بط
لجواز ان لا يكون مشتركا بين الجميع ويكون مشتركا بين الممكنات
وحدها وان اردت به انه لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان مختصا
ولو بالقياس الى بعض الموجودات فهو مسلم لكن الاختصاص
على هذا الوجه لا يستلزم التردد فيه حال التردد في الخصوصيات
لجواز ان يكون الوجود مع الاختصاص المذكور مشتركا بين اكثر الموجودات
كالممكنات فيتردد في بين خصوصيات الممكنات من الجوهر والعرض
مع الجزم بالوجود ولو سلم الجواب ان معنى الشرطية ان الوجود
لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده
في شيء من الخصوصيات والدليل عليها انه لو لم يكن مشتركا بين جميع
الموجودات لكان مختصا في بعض الصور قطعا فيلزم من التردد
في الخصوصيات في صورة الاختصاص التردد في الوجود وذلك محالا

مما لا شك فيه لكن التالي بط اذ يصح الجزم بالوجود مع التردد في اي
خصوصية كانت من الواجب والممكن باقسامه كلها ومنهم من جعله
معارضة لدليل الشرطية وقد قررناه هكذا لو لم يكن الوجود
مشتركا بين الكل وكان مشتركا بين الممكنات جاز التردد
بين خصوصيات الممكنات من الجواهر والاعراض مع الجزم بالوجود
لجزم بالوجود وفعلى تقدير عدم الاشتراك بين الكل يجوز في الجملة
ان يتردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود فلا يكون عدم
الاشتراك بينه مستلزما للتردد في الوجود حال التردد في الخصوصيات
فبطل الشرطية التي ادعاها المستدل ثم اجاب عنها بان مقدم
شرطية المعارض مركب من جزئين الاشتراك وعدمه فباعتبار
الاشتراك يستلزم جواز التردد بين الجوهر والعرض حال الجزم
بوجود العلة كما تبين وباعتبار عدم الاشتراك يستلزم عدم
جواز التردد بينهما حال الجزم بوجودها فيكون شرطية المعارض
باطلة وهذا فاسد لان جزء مقدم شرطية عدم الاشتراك بين الكل
لا عدم الاشتراك بالكلية ولا يستلزم عدم الجواز المذكور قوله
متحد في جميع الماهيات المعدومة وذلك لعدم التمايز
في السلوب والعدمات قوله والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود
ونقيضه لان مفهوم التقسيم ح ان الشيء اما موجود بوجود خاص
او ليس بموجود اصلاً وذلك ليس بمنحصر اصلا لجواز ان يكون موجودا
بوجود خاص آخر فان قيل لو اريد بهذا التقسيم ان الشيء
اما موجود بوجود ما من الوجودات او ليس بموجود اصلا
لم يبطل الانحصار قلت للحصر ح انما يكون بملاحظة لفظ
الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع بازائها
فلا يكون حصراً عقلياً معنوياً بل استقرائياً لفظياً ونحن نجزم
بان تقسيم الشيء الى الوجود ونقيضه مما يحكم العقل فيه بالانحصار

قلت يجوز ان يكون الحصر فيه بملاحظة احد تلك المعاني المختلفة
من غير ملاحظة لفظ الوجود اصلا فان هذا المفهوم شامل للجميع
وغير منافٍ للاشتراك اللفظي ... حضرت شاه افندي

بالانحصار مع قطع النظر عن اللغات واو فناعيها قوله لانم ان مفهوم
السلب واحد وكاذكر من علام تمايز السلوب والعدمات
انما هو بالنظر الى انفسها ولكن لها تمايز تبعا لايجاباتها وبو
ووجوداتها ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه قطعا
لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان دفع المتعدد حتعلاو
في الجملة ولم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي قوله
لكن يكون كل من السلبين مشتركا في مطلق السلب ضرورة صحة
حمل مطلق عليهما الدال على الاشتراك وهذا التقرير بعينه جار
في الوجود يعني لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم اشتراك السلوب في مطلق
السلب بل المشترك بينهما عند هو لفظ السلب كما في الوجود
سواء قوله لم يجزم العقل بالانحصار كيف لا يجزم بالانحصار
مع ان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص واما ان لا يكون
موجودا بوجود خاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم
عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه قوله
بل طلب منهم آخر انما يتوهم نظرا الى جانب اللفظ واما اذا نظر
الى جانب المعنى فلا مجال لتوهم الطلب كما بينا فظهر ان المخطئ
مخطئ قوله ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام
وذلك لان التقسيم ضم مخصص الى مشترك وحقيقته ان يضم الى مفهوم
كلي قيود مخصصة مجامعة اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل
من انضمام كل قيد اليه قسم فلا بد ان يكون مشتركا بين اقسامه بخلاف
الترديد فانه لا يستلزم الاشتراك كما في المنفصلات وقد يجري
في الجزئيات الحقيقية كما في الحمليات الشبيهة بها كقولك زيد
اما ان يكون قائما او قاعدا وليس تقسيم الوجود الى اقسامه بالنظر
الى لفظه على ما وهل المسمى بوحدته مع قطع النظر عن اللغات

باسرها كما سنذكره قوله لانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود
فيسأل للاشعري ان يقول اذا قطعت النظر عن لفظ الوجود
لم اجد الامعاني الحقائق المختلفة كالانسان والفرس وغيرهما
وليس هناك امر غير ذلك يدل عليه لفظ الوجود فوجدانكم معارض
بمثله ولا يخفى انه خروج عن الانصاف لان البداهة مع قطع
النظر عن اللغات كلها تشهد بان الموجودات لها حالة تشترك
فيها وتمتاز بها جملتها عن المعدومات باسرها قوله واعلم ان من
الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي
لا يقال هذا الكلام بعينه جار فيما ذكره الامام لبداهة تصور الوجود
فلا يكون للمنوع المذكورة المورد في مثل كثير نفع ايضا لانا نقول
البديهي هناك هو الحكم بان تصوره بوجه ما بديهي وذلك مما لا نزاع
فيه وانما النزاع في كون تصوره بالكنه بديهيا وذلك مما ينازع
في حصوله فضلا عن كيفية حصوله قوله لعدم تصور طرفي ذلك
البديهي على الوجه الذي توقف عليه الجزم قبل فعلم انه ابو قف
جزمه على قول شارح لتصور بطرفا على وجه يتوقف عليه الجزم
والوجه المذكور قد افتقر فلا يغني تصورا ولا الجواب ان احتاج
البديهي الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان انما هو لنوع
خفاء فيه ودفع وذلك لا ينحصر في خفاء التصورات لينحصر التنبيه في القول
الشارح وانما خص بالذكر خفاء وقع لاجل التصورات تنبيها على
ان اجلى البديهيات اعني الاوليات لو وجد فيها خفاء وتوقف
فيما ذلك بغيرها قوله والمنع والمعارضة فيما ذكر في موضع التنبيه
لا يجدي كثير نفع قبل من البديهي ان ليس كل شيء منتجا على كل شيء
بل لا بد هناك من مناسبة مخصوصة وشرائط معينة فاذا منع
حصول تلك المناسبة والشرائط لم يترتب عليه المقصود على الدليل
اذا منع مقدماته ما هو المقصود منه وكذا اذا عورض بما ينافيه

فالكلام يترتب

فتخصيص المنع والمعارضة بغير التنبيه لا وجه له وانت تعلم ان المقصود
بالاستدلال اثبات المدعى في نفسه اعني اظهار ثبوته في نفسه
فاذا عورض او منع احتيج الى دفعهما والا فات المقصود
بالكلية واما التنبيه فلم يقصد به اثباته ليفوت بالمنع او المعارضة
بل تنبه السامع لثبوته فاذا منع او عورض فات تنبيهه له ولا يقدح
ذلك في ثبوته المستغني عن الاثبات قوله لا يجدي كثير نفع يعني
لعدم قدحه في ثبوت المدعى لا انه لا يجدي نفعا اصلا
قوله لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا
وجود كل شيء عين ماهيته فليس عندهم وجود مطلق مشترك
ووجود خاص هو عين ذاته بل ليس هناك الا حقايق متخالفة يطلق
على كل واحد منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القايلون
بالاشتراك معنى فانهم عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل على الوجه الاول
المبني على الاشتراك انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك
زايد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها
الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها
ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده قوله فيلزم ان يكون
الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك قيل عليه ذهب جماعة
من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب
فيها اصلا بل لها صفات متعددة هي عينها وهي حقيقة الوجود
المنزهة في حد ذاتها من شوايب العدم وسمات نقصان الامكان
ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات
متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يتم برهان على بطلان
ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا
اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا اقول هذا خروج

خروج عن طور العقل فان بديهته حاكمة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة
دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون
الاستناد الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول
اليها بالمباحث العقلية والادلة بل طور وراء طور العقل كالحس في ادراك
المعقولات واما المتقيدون بدرجات العقل والقايلون
بان ما يشهد له العقل مقبول وما لم يشهد عليه مردود وانه لا طور
وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات
على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم بتمامها مع بداهته
عندهم مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك
ويعدون تجويزها مكابرة ولا يلتفتون اليها قوله لو كان
داخلا لكان اعم الذاتيات يرد عليه ان الوجود اذا كان داخلا
في الموجودات وجزءا لها لا يجب ان يكون ذاتيا لها لجواز
ان يكون جزءا غير محمول واما المشتق منه على هذا التقدير اعني
الموجود فلا يلزم كونه ذاتيا فلا يلزم انه جنس لجواز ان لا يكون
تمام المشترك فلا يتم ما ذكره من الامتياز بفصول موجودة فما
لا يتناهى على كونه جنسا ويجاب عنه بانه لما كان جزءا لجميع
الموجودات وجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة
سواء كانت تلك الاجزاء محمولة او غير محمولة ثم ننقل الكلام
الى تلك الاجزاء الاخر ونقول يجب ان يكون الوجود جزءا لها
اذ المفروض ان الوجود جزء للموجودات باسرها ويتم المط
من غير احتياج الى كون الوجود ذاتيا جنسا وكون الاجزاء الاخر
فصولا قوله لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها
الغير المتناهية الذي هو محال هذا انما يتم اذا كان الاجزاء خارجية
لقيام البرهان على امتناع ان يتحقق معا في الخارج امور غير متناهية

غير متناهية

واما اذا كانت متعقلة لاتحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل
على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية بالقياس الى القوى
القاصرة عن ادراك تفاصيل ما لا يتناهى واما القوى العالية
فيجوز ارتسامها بكنهها فربما اللهم الا ان يقال ترتبها في وجودها
في تلك القوى يستلزم بطلانها في الامور العينية فيلزم امتناع تعقلها
بالكنه مطلقا **قوله** ولا ينتهي بشيء مما ذكرتم الى آخره الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اما عدم لزوم الى آخره جميع الماهيات
على ذلك التقدير اعني كون الوجود زائدا في البعض نفسا او جزءا في البعض
فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز ان يكون
الوجود زائدا على ماهية الفصول فلا يلزم ان يكون لها فصول آخر
الى ما لا نهاية له **قوله** لانه ان اقتضى العروض قد يقال هو لا يقتضي
شيئا من ذلك بل المقتضي للعروض واللاعروض والنفسية هو الماهيات
فلا يلزم محذور **قوله** اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع الذي
يلزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل والا لما اختلف ولا يلزم
ان يكون عرضيا في الكل لجواز ان يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض
آخر على انه قيل لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات
والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكر وما على ذلك انه اذا اختلف
الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا
ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف
بالكمال والنقصان بتعين الماهية كالذراع والذراعين
من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وح نقول لم لا يجوز ان يكون
الوجود طبيعة حقيقية تحتها افراد تختلف كمالات تلك الطبيعة
فيها بفصولها كان العارض المقول بالتشكيك عندكم مفهوم واحد
في نفسه ومقول على ذوات مختلفة بذواتها في كمالات
العارض **قوله** وهو عين المط قيل المط زيادة ذلك الوجود على الماهيات

للوجودات الخاصة في وضع

واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات
الخاصة ولا يلزم منه عروضه للماهيات لجواز ان يكون الوجود
العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات فلا يكون اللازم
من التشكيك عين المط ولا مستلزما له وهو مدفوع بان حاصل قوله
اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع ان الوجود
بالقياس الى الماهيات ان كان متساويا للحصول فيها لم يجز
الاختلاف بالنفسية والجزئية والعروض بناء على امتناع اختلاف
مقتضاه كما مر وان لم يكن متساوي الحصول فيها بل كان مشككا
بالقياس اليها لزم خروجه عنها وهو عين المدعى وكان هذا القائل
توهم ان التساوي في الحصول والاختلاف فيه مختصان بالامور
المحمولة بقياسه الى ما يحمل هي عليه او ان الممتنع اختلاف الذاتيات
بالقياس الى ما هي ذاتية له ومحمولة عليه دون الاجزاء التي لا تحمل
والصحيح انه لا فرق **قوله** الوجه الثاني في تعقل الوجوه تنفك
عن تعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل وجودها اعترض
على هذا الوجه بان محصله انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها
فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا
فلا يتحد الوسط واجيب بان المراد كما يفهم من الشرح ايضا
انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن
الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا
لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له وهذا انما يتم ان لو كانت
الماهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون
ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها او لا يرى ان النفس
لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن لا بكنهها توقفوا لاثبات
جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها وهذا الدليل لو تم
يدل على ان الوجود لاخص زائد ايضا في الماهيات التي يكون

قيل هذا الدليل لو تم آه اقول ... المطلق ... الاول ... الثاني ... [illegible]

تعقل حضوريا تعقلها مع عدم تعقل وجودها **قوله** فان تعقل
وجودها الذهني فاذا تعقلت كانت موجودة فيه لكن لا يلزم
من تعقلها تعقل تعقلها فربما يكون وجودها الذهني حاصلا له
ولا يكون متعقلا لان تعقل الشيء لا بد ان يكون مغايرا له اما بالذات
كما في تعقل الاشياء الخارجة عن المتعقل اعني الاشياء التي لا تكون
عينه ولا اجزاء له واما بالاعتبار كما في تعقل الشيء نفسه او الامور
الحالة فيه فان يعقل المجرد لذاته بذاته لا بصورة حاصلة من ذاته في ذاته
وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشيء لا يغيب عن ذاته وذلك
اقوى من حصول مثاله في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره لذاته
مغاير لاعتباره من حيث هو وكذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصور
الذهنية القائمة بالنفس انما هو بحضور ذواتها عند المدرك لا بحصول
صورها فيه فالنفس في ادراك الصور الذهنية لا تحتاج الى صورة
اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد ههنا المعقول والتعقل بالذات
ويختلفان بالاعتبار اذ لا بد من التغاير النفس الهيولانية بصير
معقولة كما يتحد العاقل والمعقول والتعقل ذاتا في ادراك المجرد
نفسه ويختلف اعتبارا واذا كان الادراك بحصول صورة الشيء
عند العقل يسمى علما انطباعيا واذا كان الادراك بحضور المدرك
يسمى علما حضوريا وعلم الله تعالى بجميع الاشياء من هذا القبيل كما
سيأتي تحقيقه **قوله** اجيب بانه لو كان تعقل الماهية
مستلزما لتعقل وجودها اي على انها عينها او جزؤها كما يدل عليه قوله
اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه واراد بالمقوم الذاتي
بالمعنى الاعم المتناول للذات **قوله** فانا نعقل ماهية المثلث
وغيرها ونشك في وجودها الذهني والخارجي ولذلك احتيج فيها
الى اقامة البرهان ويتجه عليه ما مر من انك ان اردت به التعقل
بالكنه فممنوع وان اردت غيره فلا طائل تحته قيل ولا يمكن ان

الجواب

وحاصله في الحقيقة ان الماهية ليست موجودة في الخارج فلو كان
الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود
عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه
لا بالمعنى الذي لبس فيه وهذا تناقض بلا ارتياب
وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز
ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك لان مآله في الحقيقة
الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز
اصلا فاذا لم يكن الانسان موجودا في الخارج وقلت الانسان
ليس بانسان في الخارج كان صادقا ومحصوله ان الانسان
ليس بموجود في الخارج واما اذا قلت الانسان
ليس بانسان اصلا فمنوط قطعا **قوله** فيلزم تركب
الواجب هذا يدل على انه لا يكون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم
من ذلك كونه خارجا في الكل فان اجيب بما سبق من ذلك
لا يجوز على تقدير الاستواء وعلى تقدير التشكيك كان داخلا في الكل
تم بما سبق ايضا واعلم ان الشارح صرح اولا بان هذا الحكم
ايضا ضروري وان الوجوه المذكورة تنبيهات اشارة
الى ان الممنوع التي تورد عليها لا تجدي كثير نفع لان المدعى
ظاهر الثبوت مستغن عن الاثبات فالمقصود بتلك
الوجوه ازالة الالتباس عنه بالقياس الى بعض الاذهان القاصرة
واما البصائر السليمة فكما تدرك اشتراك الموجودات
في حالة تمتاز بها عن المعدومات كما مر ويسمى بالعربية
بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك
تدرك ان مفهومها خارج عنها تتصف بها وتحمل عليها
نعم حقائق الموجودات وحقيقة تلك الحالة وكيفية قيامها
بها وحملها عليها ليست معلومة بالكنه ولا يبعد ذلك في الجزم بالاشتراك

بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة فاذا اعتبر معها العدم
كانت معدومة واذا لم يعتبر شيء منهما لم تكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني بـ
ان الماهية منفكة عنهما سواء يلزم الواسطة ١٢

او تردد او ما المتردد وقال ان الوجود صفة ثبوتية مشروطة في قيامه بالماهية بوجود الماهية سابقا لورود النقض بقيام
البياض بالابيض لان قيامه بالجسم مشروط بوجود الجسم ... الا ان يمنع كونه صفة ثبوتية لا انتزاعية

قوله على معنى ان مفهوم الماهية منفك عنهما من حيث هي هي
ليس بنفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها لا على معنى ان مفهوم
الماهية منفك عنها وح اما ان يردد هكذا او يقال ان قيام
الوجود بالماهية فاما ان يقوم بها بشرط وجودها او بشرط عدمها
فالجواب منع الحصر فانه يقوم بالماهية من حيث هي لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم كما ان كل قائم بشيء كقيام البياض بالجسم مثلا انما يكون
قيامه به لا بشرط حصوله له ولا بشرط عدمه عنه واما ان يردد هكذا
ويقال قيامه بها اما في زمان كونها موجودة فلا يمكن منع
الحصر اصلا والا يلزم الواسطة قطعا بل نختار ان القيام
في زمان كونها موجودة بهذا الوجود ولا بوجود آخر حتى
يلزم تحصيل الحاصل كما في قيام البياض بالجسم بعينه قوله فكونها
وجودها قبل كونها اما ان يثبت لها في الخارج او لا فان لم يثبت
لها في الخارج كونها كانت عادية في الخارج عن الكون فلا تكون
موجودة في الخارج بل معدومة فيه هف وان ثبت لها
في الخارج كونها ولا شك ان الثابت لشيء في الخارج فرع
الشيء في الخارج فيكون ممتازا عنه في الخارج اذ الغير لا يجوز
لا متباين ثم ان هذا الكون الممتاز في الخارج ليس عين الماهية
ولا جزءا منه زايدا عليها في الخارج فلا يلزم من عدم انفراد كل
منهما بوجود عدم زيادته عليها في الخارج تم قيل والحكم ان
المفهوم من كلامه ان زيادة المقبول على القابل في الخارج
انما يتصور اذا كان المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل
وبالوهم انه قد يوجدان بوجود واحد كالماهية والوجود فان الوجود
موجود في نفسه لا بوجود مغاير له وان الماهية القابلة له موجودة
به فالمقبول الزايد في الخارج وقابله اما موجودان في الخارج
بوجودين متغايرين واما بوجود واحد وماهيته موجودة ثانية فزيادة تا

فزيادة المقبول في الخارج على قابله يتصور بوجهين فمن
اراد حصرها في وجه واحد فلابد له من دليل على نفي جواز الآخر
ونحن نقول اذا قلنا زيد موجود في الخارج مثلا فقولنا في الخارج
ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده
كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب
فيما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا هذا واما الذي
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا
من الموجودات الخارجية فان قطعا فلا يشك عاقل ان زيدا
موجود فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء
لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء اولا يرى ان قولك زيد
متصف في الخارج انما ظرف لنفس الاتصاف وان قولك
اتصاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا
كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه
يقع الخارج ظرفا لها لنفسها لا لوجودها اذا تمهد هذا فنقول
الماهية اذا كانت في الخارج اي وجدت فيه ثبت لها
في نفس الامر الكون في الخارج على ان يكون الخارج ظرفا
لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها الكون في الخارج
على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون لثبوت الكون لها
وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج يقتضي اتصاف الآخر به
في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز
اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية
لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء
ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بامر ما
سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج
للماهية الكائنة قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل تمام الكون

بها

الا انّا اذا اعتبرت هناك تغايرا اعتباريّا فيكون الاتصاف
اعتباريّا لا بحسب نفس الامر فوجود الماهيّة في الخارج وجود
خارجيّ لا موجود خارجيّ وكذلك الضوء ضوء في نفسه لا انّه
مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر
لكان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والّا لارتفع النقيضان
قلت ان السلب فرع لتصوّر الايجاب بحيث لا يتصوّر
ايجاب لا يتصوّر سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء
وانّما ارتفاع النقيضين ان يتصوّر نسبة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصوّر نسبة وسيأتيك توضيح
هذا المعنى في قوله والوجود لا يرد عليه الغشية الّا اذا قلنا
ان الوجود مفهوم كلّيّ له افراد كثيرة يتصف بها الماهيّات
اتصافا حقيقيّا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر
اليه الفهم ايضا وامّا ان قلنا ان الوجود حقيقة هي متشخّصة
في حدّ ذاتها لا تعدّد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها
لا تتطرّق اليها عدم اصلا ولا امكان مطلقا وهي حقيقة
الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة
المقدّسة القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت
تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام تعجز عن ادراكه اولو
الّا اولوا البصائر الذين خصّوا من عند الله بفطنة ثاقبة عالية
واوتوا من لدنه حكمة بالغة وسيرد عليك تفاصيل هذا المقال
ان شاء الله تعالى قوله والماهيّة انّما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فان العقل ح يلاحظها من حيث هي
مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء كان
ذهنيّا او خارجيّا فانّها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل
ان تأخذها غير مقيّدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود فتجد كما

في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فنقول فان لم يثبت لها في الخارج
كونها كانت خارجيّة في الخارج عن الكون فلا تكون موجودة فيه
بل موجودة بانّها وان لم يثبت لها في الخارج كونها لكن يثبت لها
في حدّ نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة فيه لما عرفت من ان
الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك
ان يكون ظرفا لوجود وجودها حتّى يكون وجودها موجودا
خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافها بالوجود ليلزم كون الموصوف
ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ممّا قرّرنا ان الوجود
الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والّا لقام في الخارج بالماهيّة
فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام
كلّ صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه
سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء
لانّ البداهة لا تفرّق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد بان قيام
صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب
ان لا يكون قيامها به قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم
لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهيّة وكذا ما يقال من ان الوجود
موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود
موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقّق لا يحتاج
في كونه متحقّقا الى تحقّق آخر بل متحقّق بذاته وما عدا التحقّق
يحتاج في كونه متحقّقا الى انضمام التحقّق اليه ومثل ذلك بالضوء
فانّه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر
وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس ممّا يعوّل عليه لما حقّقنا
من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بما يقوم
به فيلزم ان يكون لها قبل قيامه فيه وجود آخر فيه ولما قيل
من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الّا اذا

قابلة له واما اذا لوحظ معها الوجود والعدم فلا يكون قابلة
له ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وحقيقة
الحقيقة انما تثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته على الماهية
في التصور لا في الوجود العيني فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود
الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف
الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل
لا يقدر على اعتبار الماهية وحدها في الخارج اولا ليعتبر
اتصافها فيه بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبرها في الخارج
فقد اخذها مع الكون فيه وليس له ان لا يعتبر شيئا في الخارج
ويعتبر اتصافه فيه وانما اطنبنا في توضيح هذا المقام لانه مما التبس
فيه اقدام الافهام وعسى ان ينفعك في مواضع اخرى والله
الموفق قوله لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها
على ما صدق عليه الموضوع بالفعل سواء اعم من ان يكون
موجودا في الخارج اولا يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على
جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر للكلي الواقع عنوانا سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل
مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية
حقيقية كان الحكم منا والجميع ما صدق عليه في نفس الامر
انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج
في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لا يوجد في شيء
من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق عليها المثلث
في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس موجودا في الخارج
اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة
ان صدق الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع المحمول واذا لم يكن
شيئا وثبوت اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لم يتصور ثبوت

ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر
في نفسه فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية
الكلية الحقيقية كلها باطلة قطعا فبطلانها قبيل من ان اللازم مما
ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان
كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان يحمل الموجبة الجزئية
واخلائه المدعى قوله فانها باطلة لم يرد ان الخارجية لا يكون
صادقة بل المراد ان الكلية الماخوذة بحسب الخارج ليست
كلية بل هي في الحقيقة جزئية فالقضايا الكلية الخارجية باطلة كليتها
صحيحة وهي ايضا صادقة في انفسها ومن المعتبرة عند المحققين لا يذكر
على ذلك القضايا الهندسية والحسابية فانها ليست مخصوصة
بالموجودات الخارجية بل تعمها وغيرها لان تلك الاحكام
من لوازم الماهيات واما الخارجية فانما اعتبرها النظار
من ارباب هذا الفن فلا اعتداد بها فان قلت اذا كان
المحمول مختصا بالوجود الخارجي او الذهني فكيف يؤخذ القضية
حقيقية لاستلزامه كذب الموجبات الكلية قلت يجب هناك
اخذها خارجية وذلك لا يضرنا في مطلوبنا قوله وقد حقق
المص بيان ذلك في نقد الشرح مما قيل عليه لم يرد المص هناك
على ان قال الذي اعتبره الجمهور في القضية الحصورة ليس
الا هذا الاعتبار فليس فيما ذكره الشارح ولا المص ما يقتضي
بابطال الخارجية واعتبار الحقيقية وقد دللناك على ما ينبغي لذلك
فارجع اليه اقول قد ابطل المص الخارجية هناك بما قررناه
لك هاهنا وايضا بان قولنا كل دائرة تقبل عرضين تنحركان دائما
بخلاف على محور واحد على قطبيه فانهما تتطابقان وتنفصلان
قضية صادقة لا ينظر فيها الى وجود موضوعها في الخارج بل الى
ماهيتها ثم قال ان ج الموضوع ان وضع مع كونه موجودا في الخارج

23

مع ان الوجود يكون صفة موضوعة مع الموضوع جزءا منه
وكلامنا فيما يفهم من جزء افراد الطلق والبطلق ايضا تفسير المتاخرين
للحقيقة وتكلم عن القضية الذهنية التي اعتبرها صاحب التنزيل
وقال بعد ذلك واذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرها فلنبين المذهب
المتعارف الذي يستعمله الجمهور من المحصلين واورد كلاما
محصوله ما ذكره الشارح في تفسير الحقيقة فقول من قال لم يرد المص
منها شيئا ان قال ذلك فرية بلا مرية واعلم ان ما ذكره من الدليل على
الوجود الذهني راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به عليه في المشهور
وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج كالممتنع
واجتماع النقيضين فانا نحكم على الممتنع مثلا بانه اخص من
المعدوم واعم من شريك البارى وانه معلوم ومقابل للممكن
الوجود الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر
فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن واعترض عليه بوجوه الاول انك اذا اردت
بالامور الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا
وجود له فيه ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في
في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك
مصادرة على المط لان الكلام في الثبوت الذهني فكيف
يستدل به عليه وجوابه ان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا
في مفهومها وانما اعتبر الثبوت بهذا المعنى احترازا عن
الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها
لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء شيء عن آخر
يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء ذلك الشيء عنه وبالعكس
بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة
لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور

قوله الاولى يعني كان انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجود الموضوع حال الانتفاء كذلك اتصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجوده حال الاتصاف بهذا الانتفاء لانه لازم ... لاجل الحكم بالانتفاء او الاتصاف به ...

واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها
كان الحكم بها ايجابا حقيقيا فكذا ما يلازمها واذا كانت
الامور المحمولة لا راجعا الى السلب الى آخره اذا زعمت
انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع
المذكور فممنوع قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف
على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انها ثابتة له
في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فكان مصادرة
ايضا وجوابه انا ندعي انا نحكم بثبوتها للموضوع في نفس
الامر ونعلم ان تلك الاحكام صادقة فيكون تلك المحمولات
ثابتة للموضوع بحسب نفس الامر وذلك موقوف على وجوده
في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الثالث
انك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة
فلا نم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما نحكم
عليه فهو ثابت في المبادى العالية لشمول علمها في المفهومات
باسرها فهي موجودة خارج قوتنا المدركة فتكون موجودة
في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية
مطلقا التزمنا وجودها في قوة ادراكية غير قوتنا وتكون
التفاتات مدركتنا الى الموجود في تلك المدركة كافيا في الحكم
عليه ولم يثبت المطلوب لان المتنازع فيه وجود الاشياء
في قوتنا المدركة وجوابه انا لا نريد بالوجود الذهني الا
وجودا مغايرا للوجود الاصيل الذي هو مصدر للآثار
ومظهر للاحكام فان النار مثلا لها وجود به تصدر عنها
آثارها ويظهر عنها احكامها من الاحراق والاضاءة
وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا
واصيلا وما عداه لا اثر له فيه وانما النزاع في ان النار

اى في ان النزاع فيه

مثل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب عليها
تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا
المدركة او في غيرها كوجود الاشياء في المبادي العالية
كاف لنا ولا حاجة لنا الى اثبات وجودها في قوانا
وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل
فان قلت شبهة التفاوت يدل على ان المتنازع فيه
وجود الاشياء في اذهاننا قلت تلك الشبهة جارية
في وجودها في قوة المدركة مطلقا الا انهم ذكروا الذهن
وارادوا القوة المدركة وايضا اذا اثبت للاشياء وجود
علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة
لنا ولو بوجه ما قوله واما حصول صورها واشباحها
فيه فلا يوجب ذلك والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشياء اقول يرد عليه ان الصورة الحاصلة مثلا في الذهن اما ان
تكون ماهية الحار اولا فعلى الثاني لا وجود للحار في الذهن
بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحار فلا يصح للاشياء
وجود بين خارجيا وذهنيا لا يقال لا يعني بوجود الشيء
في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة
لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها
في الذهن لان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكر يقتضي ثبوته فيه
لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون
الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة والبرودة والجواب ان الموجود في الذهن
ماهية الحار لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا يترتب
عليها آثارها ولا يظهر منها احكامها وكون محل الحار
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا نفا

وكذا التضاد ما مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي
وبالجملة ان كان الموجود في الذهن ماهية الحار بوجود غير اصيل
لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم
الماهية وما ذكروه من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها
بل من توابع الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق
يندفع جميع الشكوك المورد في هذا المقام هذا وقد قيل
لا يجوز ان تكون الصورة الذهنية مخالفة لما في الخارج في الماهية
والا لم يكن العلم مطابقا للمعلوم حتى ولا جزمنا من الحكم على الاشياء
بشيء بان ذلك الخارجي محكوم عليه بذلك الشيء وفيه بحث
اذ لا يلزم من مطابقة العلم للمعلوم الموافقة في تمام الماهية
واذا تصورنا شيئا وارتسم في الذهن صورته فربما حكمنا على ذلك الشيء
من حيث يكون صورته آلة للحكم عليه لا محكوما عليها وربما حكمنا على تلك الصورة
ومن لا نجزم بان الخارجي كذلك نعم قد يقال انا اذا لاحظنا الصور الحاصلة
وجدناها بحيث لو وجدت في الخارج لكانت هي عين الاشياء
التي هي صور لها بحيث لا تعدم عنها شيء من احوالها يشهد بذلك
رجوع الانسان الى تامله فيها وكون الصور قائمة بالذهن مع ان
تلك الاشياء قد تقوم بنفسها لا يقدح فيها وكونها لا تحل ماهية
الحار او جوهر في الاعيان لكانت لا في موضوع وقد يقال الامور
المذكورة اعني الحار والبرودة ونظائرهما انما تتحقق تقابلها
في الخارج والذهن لا يقبل ذلك فلا يلزم اجتماعها يقع به الالتزام
قوله لان تقابلها باعتبار حصولها في الاعيان هذا انما يلزم
اذا اجيب ان ذلك المعنى يقوم بالماهية في الاعيان كما نقله
واما اذا اجيب انه يقوم بها من حيث هي ويترتب عليه حصولها
في الاعيان فلا فالاولى ان يقال لا معنى لوجود الماهية في الاعيان
الا حصولها بعينها كما لا يخفى قوله الوجود غير قابل للزيادة والنقصان

لانه ان قيل آه نقض هذا الدليل بانه لو صح لم يقبل شيء زيادة
ولا نقصانا اذ نقول مثلا لا تزايد في السواد لانه ان قبل الزيادة
فزيادته اما سواد هو مثل الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال
او غيره فان انتفى الاول فلا تزايد في السواد الذي كان بل هو
قد زال وحصل سواد آخر وان لم ينتف فقد اجتمع سوادان في محل
واما غير السواد فلا زيادة في السواد وهكذا القول في عدم قبول
النقصان ايضا **قوله** وإلا يلزم انتفاء الماهية وهو محال آه
والا يلزم اعترض بانه لا استحالة في ان ينتفي الوجود الاول ويتحقق
لذلك الشيء بعينه وجود هو اشد من الاول واقوى منه واجيب
عنه بانه يلزم اعادة المعدوم بعينه وايضا كلامنا فان
الوجود المحقق لا يزيد مع استمراره محققا وربما يقال جاز بان
ان ينتفي الوجود الاول في آن ويتحقق في ذلك الآن بعينه وجود
آخر هو اشد من الاول فلا يلزم اعادة المعدوم لان المحل لا يخلو
عن الوجود اصلا كما ان الهيولى التي تتعاقب عليها الصور
لم تخل عن الصورة قطعا وكما لو فرض تعاقب السوادات
على محل واحد بحيث لا تخلو في آن عن السواد نعم يلزم توارد
الوجودين على طريقة تعاقب الصور لابد لابطاله من دليل
واما قول المجيب وايضا آه فهو صحيح كما ستعرفه **قوله** وح
يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال قيل استحالته
ممنوعة لجواز ان يعقد احدهما ما لا يعقد الآخر فيحصل من اجتماعهما
خواص ليست مترتبة على احدهما وحده كما جوز حصول قيام
ضوئين وسوادين بمحل واحد وايضا لم لا يجوز زيادة وجود
في نفسه بنفس الوجود كزيادة مقدار ذراعين على مقدار ذراع
بنفس المقدار وح لا يتم ما ذكره لانه انما يتاتى في وجود بعينه
يزيد وينقص لا في وجودين احدهما زايد على الآخر

في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينية
متعددة فانما كان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد
انقطعت الحركة فانما كان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا
فيلزم تتالي الآنات وهو باطل عند اصحاب الكتاب
وكذا نقول في الحركة الكيفية والكمية والوضعية ولا جواب
عنها الا بان يقال للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اين
واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر
يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها
وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاينية بحسب
الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في تلك الاين المستمر اينان
متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما
اينية غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفا واحدا
غير قار يمكن في كل آن يفرض ان يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن
ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات
اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وقد تبين بذلك
ان تلك الانواع المتبدلة في الاشتداد انما هي بالقوة كالآنات
على ما صرح الفارابي وان حكموا بان الامور المختلفة المفروضة
في الاشتداد انواع بناء على ان الاشتداد المختلفة بالشدة
والضعف يكون مختلفة بالحقيقة على زعمهم لان الماهية
لا تقبل شدة وضعفا فلا يكون النوع والجنس محمولا بالتشكيك
على جزئياته ثم ان تبدل الانواع مخصوص بالحركة في الكيف
لقبوله الشدة والضعف دون الحركة في الاين والوضع

والكم

اذ فيها يتبدل افراد نوع واحد هذا محصل ما حققنا في مباحث
الكم مع زيادة توضيح لم نجدها **قوله** فالآخذ في الشدة
والضعف هو المحل وذلك لان المحل هو المتحرك المنتقل من حالة
الى حالة اخرى وهو الباقي في جميع الاحوال كلها واما الحال
المتبدل نوعيته فهو متحرك فيه بمنزلة المسافة للحركة الاينية
ومنهم من زعم ان المشتد هو الحال ورد عليه بان السواد اذا اشتد
فان لم يبق ذلك السواد بعينه فلا اشتداد فيه لاستحالة اشتداد
المعدوم وان بقي موجودا بعينه وقد عرض عليه زيادة فلا
اشتداد في ذات السواد بل هو في عوارضه فان نقض بان الجسم
اذا اشتد في السواد وان لم يبق ذلك السواد فلا اشتداد فيه
لاستحالة الاشتداد في المعدوم وان بقي وعرض عليه زيادة
فحركة الجسم في عوارض السواد لا في نفس السواد اجيب
باختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة للجسم في السواد بل هو متحرك
في سواد غير قار وانه تحرك غير القار في نفسه فما لا يعقل
اذ لا بد ان يكون المتحرك مغايرا للمتحرك فيه **قوله** اي الوجود
خير محض قيل هذه الدعوى ما يحتجوا بها ببرهان بل اكتفوا
فيها بمجرد الاستقراء والتجاؤا الى انها ضرورية وان ما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان
والظاهر انها اتفاقية وان تلك الامثلة لو وقع بها ظننا
على انه قد لو ذهب في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم العدمية مبادي فصول الانواع
الموجودة وكذا يقولون عدم العلة ليس جزءا من علة
الوجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة
فكل الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور

وتلك الاعدام لوازم الوجود ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات
لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل **قوله** ولا من حيث ان عضو المقتول
كان قابلا للقطع وذلك لانه انما كان قابلا لكونه لطيفا ناعما وهو كمال
وكذلك السياسة المدنية اعني تدبير المعاشرة مع القوم على سنن العدل
والاستقامة وضبط القوة الحيوانية وحفظها عن طرفي الافراط والتفريط
من كمالات النفس الناطقة وهما مفقودان في الزنا والالم
قد يكون لفقدان الاتصال وقد يكون لفقدان المزاج وكلاهما عدمي
وشر **قوله** فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود
هذا اشارة الى القسم الاول اعني قوله ان الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير موثرة وقوله او عدم كمال لموجود اشارة الى القسم
الثاني اعني قوله وعلى امور وجودية من حيث هي غير موثرة كوجود
ما يمنع الشيء المتوجه الى كمال عن الوصول اليه فكانه قال او عدم
كمال لموجود بسبب ذلك العدم من امر وجودي وانما اعتبر قيد عدم
الايثار لان الشر معتبر في ماهيته ذلك كما ان الخير معتبر في ماهيته
الايثار ولذلك يختلفان بالاضافة فرب شر هو خير عند شخص لكونه
موثرا عند آخر وعلى هذا يكون الشرور والخيرات منسوبة الى ذوي
الارادات واما ان اعتبر في الشر كونه غير لائق وفي الخير كونه
لائقا على ما يقال من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير موثر
عنده كان شاملا لغير ذوي الارادات ايضا وهو المناسب
لما ذكر من مثال الشر بالقياس الى الثمار وان كان اطلاقهما في ذوي
الارادات اكثر واشهر **قوله** الضد يقال عند الجمهور اي في العرف
العام **قوله** لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي منع ذلك بانه
لم لا يجوز ان يتصف بالوجود الخارجي ويكون وجوده عينه كما يقال
النور نير ونوريته ليست زائدة عليه بل يقول كل صفة فانها ثابتة
لذاتها بذاتها ولغيرها بواسطتها كالوجوب واللزوم وغيرهما

وقد سبق مرة اشارة الى ان الوجود العارض لموجود خارجي لا يجوز
ان يكون موجودا في الخارج واشرنا ايضا الى بطلان كون الشيء
موصوفا بنفسه وبما ينافي حقيقته **قوله** واما الموجودات الخارجية
فيعرضها الوجود الخارجي رد عليه بان الوجود لما لم يكن موجودا
في الخارج عندك كيف يتصور عروضه في الخارج لموجود خارجي
فان البداهة تشهد بان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوته وايضا قد تقدم ان الماهيات ليست
قابلة للوجود ولا الوجود مقبول لها الا في العقل ولا شك ان العارض
لموجود خارجي مقبول لمعروضه في الخارج فبين كلاميه تناقض وقد يقال
لكن فيما اسلفناه من الفرق بين الموجود الخارجي والوجود الخارجي
ما يندفع به هذا الرد ونظايره اذ لا ندعي الا ان الوجود الخارجي عارض
للماهية في نفس الامر وذلك لا ينافي كون العارض غير موجود في الخارج
ولا يناقض ما تقدم **قوله** اذ الضد لا يعرض للضد الآخر مثلا متقدمة متبادر
الاوهام الى قبولها الا ان فيها بحث وهو ان الثابت بالبديهة هو
ان الضدين لا يجتمعان في محل واحد في حال واحد واما ان احدهما لا يقوم
بالآخر فلا نشهد به البديهة نعم لو لزم من قيام احدهما بالآخر قيامهما
معا بمحل الآخر ابتداء لكان محالا لكنه مم فان قلت اذا عرض احدهما
للآخر لكن ذلك العروض من حيث هو ضد له قطعا قلت
فاللازم حينئذ ان لا يكون للوجود ضد من حيث هو وضد للمعقولات
وان المعقولات من حيث انها معقولة ومعروضة للوجود ليست
ضدا له ولا يلزم من ذلك نفي الضدية بينهما من حيث اخرى فلا يلزم
نفي الضد مطلقا **قوله** والوجود لا مثل له يمكن ان يستدل على ذلك
ايضا بعروض الوجود لجميع الاشياء فانه لو كان له مثل لا يكون كذلك
فان المثل لا يعرض لمثله كما ان الضد لا يعرض لضده ويتجه منعا ايضا
ان المثلين لا يجوز عروضهما لمحل واحد واما ان احدهما لا يجوز ان يعرض
للآخر فغير مسلم **قوله** لان المثل يقال لذات مشاركة في تمام

في تمام الحقيقة قيل المتكلمون القايلون بان الوجود مشترك معنوي حكموا
بان الوجودات متماثلة فهم لا يشترطون في التماثل الذات
بل المفهوم ولا شك ان الوجود مفهوم فجاز صدق التماثل عليه **قوله**
اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف
باحدهما رد عليه بان المصرح في قواعد العقايد بتقسيم
المتصور الى الذات والصفة ولا شك ان كل متصور متصف بالوجود
ولو في العقل فتعريف الذات غير جامع وايضا عدم اتصاف الوجود
باحدهما في الخارج مم وقد تقدم الشك **قوله** يكون بهذا الاعتبار
هو الموجود لا الوجود اورد عليه ان كون الوجود امرا ثابتا له
لذاته وذلك الاعتبار امر عارض له وما بالذات لا يزول بالعرض
فيكون وجودا او موجودا معا مما لا يقبل والظاهر ان مراد الشارح
هو انه اذا اعتبر من حيث ان الوجود عرض له الوجود في العقل
فقد اعتبر انه حصل من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود
ولان اعتباره من هذه الحيثية هو اعتباره صفة لشيء لا اعتباره
موصوفا بشيء كما في اعتباره موجودا في العقل لان الوجود
باعتبار عروض الوجود له خرج عن كونه وجودا او صار موجودا
مغايرا للوجود ومغايرة حقيقته فانه مما لا يذهب اليه وهم
فقوله هو الموجود لا الوجود معناه اذا اعتبر من حيث انه موجود
ولم يعتبر من حيث انه وجود وهذا مما لا شك فيه نعم نتيجته
ان اللازم ح ان الوجود اذا اعتبر من حيث انه وجود لم يكن ذاتا
فلم يتصف بالتماثل بهذا الاعتبار ولا يلزم منه ان لا يتصف
بالتماثل اصلا وبذلك تظهر ايضا ان تماثل الوجودات على زعم
القايلين بانه من الذات ليس من حيث انها وجودات
بل من حيث انها مشتركة في مفهوم هو عام لماهيتها فان الوجود
سواء كان مطلقا او خاصا اعتباره من حيث هو وجود

ما هو ان يعتبر صفة لشيء قائما به واما اعتبار اشتراكه مع غيره في تمام الحقيقة
وذلك اعتبار آخر كما ان اعتباره من حيث انه موجود في العقل كذلك وما ذكره
المص في قواعد العقائد يقتضي آخر للذات وهو ما يصح ان يحكم عليه
وحاصله ان يستقل بالمفهومية اي يكون ملحوظا في نفسه ولا يكون آلة
لملاحظة غيره والصفة ما لا يصح ان يحكم عليه لعدم استقلاله بالمفهومية
اي كونه آلة لملاحظة غيره ويعرف حاله واما تجويز اتصاف الوجود
بالوجود او العدم فيرد عليك بقوله فاتركلا ثم عنده ان شاء الله تعالى قوله
اجيب ان العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود يعني ان العدم
باعتبار انه معقول معروض للوجود لا مناف له وباعتبار انه في نفسه مناف
له والمدعى ان الوجود لا ينافي المعقولات من حيث هي معقولات فمنافاة
العدم في نفسه اياه لا ينافي ما ذكرناه وقد توهم من عبارته
ان الوجود يعرض للعدم من حيث هو معقول فاعترض عليه بان حيثية
كونه معقولا ليست شرطا لعروض الوجود له والا لكان الموجود هو
العدم الموصوف بالمعقولية لا مفهوم العدم في نفسه والتقدير
عروضه للمفهومات انفسها فالحق ان العدم من حيث ذاته يعرض له
الوجود لا باعتبار زايد ومن حيث ذاته مناف للوجود فاتحد
الاعتباران قوله ويساوق الشيئية قبل الدليل على تغاير
مفهومي الوجود والشيئية استعمال احدهما فيما لا يجوز استعمال الآخر
فيه اذ يقال وجود الماهية بالفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل
ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية
وممكنة الشيئية قوله على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج
منفكة عن الوجود يريد ان النزاع في كون المعدوم شيئا اولا انما هو
في هذا المعنى واما ان لفظ الشيء يطلق في اللغة على المعدوم
الممكن بل هو على الممتنع ايضا فذلك خارج عن المباحث
العقلية قطعا والى ما ذكرنا اشار ايضا بقوله وهذا معنى قولهم

قولهم المعدوم شيء وبقوله واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء
على هذا التفسير اي تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود واعلم
ان القائلين بكون الوجود عين الماهية لما لم يمكنهم القول بكون المعدوم
شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت
في العدم فقد تقرر معه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان يكون معدومة
وموجودة معا كما ذكره الشارح كذلك لا يمكنه القول بان ماهية
من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه
قوله فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج قيل
مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين تقرر الماهية في حد ذاتها
وتقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب
الماء فالاول يسمونه ثبوتا ومقابله نفيا والثاني يسمونه وجودا ومقابله
عدما وقد يطلقون العدم على النفي ايضا ويجوزون اجتماع
الثبوت مع كل واحد من الوجود والعدم المقابل له فان اراد
بقوله المعدوم لا تقرر له المعنى الاول فهو ممنوع ودعوى الضرورة مكابرة
وان اراد المعنى الثاني فهو مسلم واما النزاع في المعنى الاول ولو ثبت
ان المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر
لظهر بطلان مذهبهم لكنه لم يثبت اقول قد عرفت ان تقرر
الماهية وثبوتها في نفسها بحيث لا يترتب عليها آثارها ولا يظهر
منها احكامها هو الذي يسميه الحكماء بالوجود الذهني بناء على ان هذا
التقرر لا يتصور الا في قوة مدركة سميت ذهنا اولا واما تقرر
الماهية في نفسها بحيث تكون مدركة فلا تكون الا اصلا
مصدرا للآثار ومظهرا للاحكام فهذا القائل يزعم ان التقرر
للماهية قد يتصور لا في قوة مدركة وان ذلك مذهب المعتزلة ويؤيده
ما قد سمعته من بعض العقلاء ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات
المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فلما اتفق الحكماء في

في أن ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون
الوجهين إلى الخارج ويخصّون الثبوت الذي لا يصدر عنها آثارها
بالممكنات ولا يسمونه وجودًا قوله القائلون بأن المعدوم شيء
قد اثبتوا القدرة اه أراد إبطال مقالتهم فسلّم منهم مقدمة هي أن القدرة
ثابتة وبيّن مقدمة أخرى وهي أن اتصاف الماهية بالصفة
ليس ثابتًا في الأعيان وبنى عليهما إبطالها لا يقال فإنه يبتني على مقدمة
مسلمة لا يكون برهانًا لأنا نقول لا حاجة بنا في إبطالها إلى
برهان لأن بطلانها معلوم بديهي والنزاع مكابرة والمقصود منه
مجادلتهم لو ذهبنا لاعتقادهم في مقالتهم عسى أن يرجعوا عنها
إذا اطلعوا على منافاته لما اعتقدوا به إيانها قوله لأنه لو ثبت
في الأعيان لكان متصفًا بالثبوت هذا الدليل لو تم لدل على أن اتصاف
الجسم بالسواد مثلا ليس ثابتًا في الأعيان فيلزم أن لا يكون الجسم متصفًا في الأعيان
بالسواد وهو باطل بالضرورة وجوابه أن هذا اللزوم وهم لما عرفت من أنه لا يلزم
من كون الخارج ظرفًا للنسب والإضافات والسلوب في أنفسها أن يكون ظرفًا
لثبوتها على ما مر تحقيقه فلا يلزم من انتفاء كون الخارج ظرفًا لثبوتها
انتفاء كونه ظرفًا لأنفسها فالجسم متصف في الخارج بالسواد وإن لم يكن اتصافه
به ثابتًا في الخارج قوله واتصافه بالثبوت أيضًا يكون ثابتًا فيلزم
التسلسل قد يمنع لزوم تحقق الأعيان وبعضها بأن ثبوت بعض أفراد الاتصاف
لا يستلزم ثبوت جميعها فجاز أن يكون بعضها ثابتًا في الأعيان وبعضها
غير ثابت فيها فلا يلزم تسلسل في الأمور العينية والقول بأن هذا تحكم وترجيح
من غير مرجح مما لا يسمع في أمثال هذه المقامات قوله وأما الثاني
فلأن الوجود عندهم حال والحال غير معدوم ولا يلزم هذا إلا على القائلين
بالأحوال لكن منهم من أثبت المعدوم ولم يثبت الحال فالأولى
أن يقال إن المؤثر تأثير في الوجود بجعله وجودًا بل بجعله صفة للماهية قائمة بها
وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود قوله وأما الثالث فلأن الاتصاف

متصف في الخارج فلا تأثير للقدرة فيه انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي
أن لا يؤثر القدرة فيه بإيجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها فيه
بأن تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم أن تأثير الفاعل في اتصاف
الماهية بالوجود بمعنى أنه يجعلها متصفة به لا أنه يجعل اتصافها به موجودًا
وثابتًا فإن الصباغ إذا صبغ ثوبًا فإنه يجعله متصفًا بالصبغ في الخارج
ولا يجعل اتصافه به موجودًا وثابتًا في الخارج قوله كما هو مذهبهم
فإنهم يدعون أن كل ماهية نوعية كالسواد والبياض والجوهر وغيرها
من الحقائق لها أشخاص غير متناهية ثابتة في العدم وإن كانت
هذه المقدمة مسلمة منهم لكن إطلاق البرهان على الحجة الموقوف عليها بمعنى
الدليل تجوّز قوله فلأن عدم تعقل الزائد على الكون في الأعيان
ضروري قيل لهم أن يمنعوا عدم تعقل الزائد ويسندوه بما مر وإن
لا يسلموا كون ذلك ضروريًا ومن يدعي الضرورة ههنا فليدّع
الضرورة في اتحاد الثبوت والوجود ابتداء ليستغني عن توسيط
هذه المقدمات وأنت خبير بأنه قد ادعى الضرورة حقيقة في الاتحاد
حيث نسب المنازعة إلى المكابرة وأن المقصود من هذه المقدمات
بيان مناقضة مقالاتهم بعضها لبعض وأما المنع والسند فقد سبق
عليهما في تفصيلها كلام قوله وقد أجاب المص بمنع الكبرى حمل
جوابه على منع الكبرى فوجب أن يكون ما ذكره في صورة الاستدلال
سندًا للمنع وتوضيحًا له ولو حمل جوابه على أنه نقض إجمالي لدليلهم كان
ظاهرًا وإن شئت فلان معضلا حاسما للاشتباه قلت إن أريد
بتميز المعدوم ما تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكره سنده
وما ذكره في إثباتها لا يدل عليها وإن أريد تميزها في الذهن أو ما هو
أعم منه فالكبرى ممنوعة قوله ولا لا فرق بين قولنا لا امتناع
هذا الكلام مشتمل على [illegible] ليستدل به غيرهم في مواضع أخر لكنه مردود فإن قولنا
الممكن لا امتناع [illegible] معناه ثبوت صفة عدمية له وقولنا لا امتناع معناه سلب تلك الصفة

اظهر

فيما مثنا قصدنا فلا بد ان يكونا متمايزين كثبوت صفة الوجودية وسلبها
وما يقال من ان العدمات لا تمايز فيها معناه انها ليست متمايزة
بحسب الوجود الخارجي اذ لا وجود لها فيه واما تمايزها في انفسها
اما بانفسها او بتبعية ما اضيفت هي اليه فلا شك فيه وسيرد عليك هذا الكلام
ورده فيما بعد قوله لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل رد ذلك
من ان ثبوت فرد من افراد كلي لا يستلزم ثبوت جميع افراده لجواز
ان يكون امكان الشيء موجودا خارجيا ويكون امكان امكانه او ما بعده من الامكانات
قوله وحدوه بانها صفة قائمة بموجود ليست هي موجودة ولا معدومة
قيل نقض بصفات الاجناس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد وغير ذلك
فانها ثابتة للاجناس حالة العدم وهي احوال عندهم وهذا النقض لم يتجه
على من لم يقل بثبوت المعدوم من مثبتي الحال كالقاضي واتباعه والمعتزلة
ان يدفعوا بان صفات الاجناس الثابتة بالمعدوم وما يصدق عليها بحسب
ماهياتها انها قائمة بالموجود وان لم يكن باشخاصها قائمة به الآن يقولوا
بصفة جنس الوجود لوجود منه قوله فيكون الثابت عندهم اعم
من الموجود الخ من قال منهم بثبوت المعدوم ايضا كان الثابت عندهم
ثلثة اقسام الموجود والمعدوم الممكن والحال وكان المعدوم قسمين
المنفي والممكن ومن لم يقل منهم بثبوت المعدوم كان الثابت عنده قسمين
الموجود والحال وكان المعدوم مرادفا للمنفي فقوله والمعدوم اعم من المنفي
انما يصح على مذهب بعض مثبتي الحال ومن قال بثبوت المعدوم
دون الحال كان الثابت عندهم ايضا قسمين الموجود والمعدوم
الممكن وكان المعدوم ايضا قسمين المنفي والممكن ومن لم يقل بثبوت
شيء منهما فالثابت عنده يرادف الموجود والمعدوم المنفي فظهر
بذلك ان المتصور اي ما يمكن ان يتصور له تقسيمات اربع واحدة منها
رباعية واثنتان ثلثية وواحدة ثنائية كما هو المشهور في الكتب قوله
لان العقل يقتضي بنفي الواسطة قبل العقل يقتضي بنفي الواسطة

من الثابت وما يقابله اعني المنفي وان ابين الموجود الذي هو اخص
من الثابت وبين المعدوم سواء كان مرادفا للمنفي واعم منه فلا يقتضي
بنفيها بل بثبوتها وما ذكر ثم من الترادف بين الثبوت والوجود وبين
وبين العدم والنفي فهو مسلم عندهم وقد سبق انشاء الله الى معنى الثبوت
اعم من الوجود على زعمهم ولا يخفى ان النزاع في اثبات الواسطة
ح يصير لفظيا واما اثبات الواسطة بين النقيضين فمما لا يقول به عاقل
قوله والوجود لا يرد عليه القسمة قد يتوهم ان هذا اعتراف بالواسطة
التي هي الحال لان الوجود اذا لم يرد عليه موجود ولا انه معدوم اذ لو صدق
عليه احدهما لورد عليه القسمة اي الترديد بينهما وهذا التوهم فاسد
لان حاصل حجتهم الاولى اذا اعرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود
اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو المطلوب وحاصل الجواب ان هذا الترديد في حكم المنفصل
ذات الاجزاء الثلث مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان كل الاجزاء
ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات
ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود معناه ثبوت الشيء
لنفسه وهو محال يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين
واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هنا نسبة قطعا واما الجزء
الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر
بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن
تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه
ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع
النسبة الايجابية المتصورة بين مفهومين لا يتصور النسبة لم يتصور
هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين لان يكون
هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود

للوجود وعلى اثبات سلب سلبه لو وليس شى منهما بمقصود لانه اذا لم يقصود سلبه عن نفسه كما مر فى الجزء الاخر لم يقصود اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يقصود اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة لا تكون خالية عن القضية المعقولة فلا يكون فى الحقيقة قضية حتى يقصود صدقها ويصح الاستدلال فان قلت المغايرة الاعتبارية كافية فى تعقل النسبة فليعتبر بين الوجود ونفسه وح سقط جميع ما ذكرت قلت فح نختار ان الوجود موجود بوجود هو عينه بالذات ومغاير له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل الاعتبارات ولا استحالة فيه وانما لم يلتفت المجيب الى ذلك لان المقصود بيان احوال الوجود فى حد نفسه لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لا يقال الترديد بين النقيضين لا بد ان يكون حصرا مفهوما صادقا فى نفسه عند الجمهور كما صرحوا به وادعوا ان بداهة العقل شاهدة بصحته وما قررتموه من بطلان الجزئين الاولين من كل المنفصلة ينافى ذلك لانا نقول معنى كلامهم ان كل مفهوم مغاير لمفهومى نقيضين مخصوصين اذا ردد بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة واما لم يصرحوا بهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد الشئ بين النقيضين حصر عقلى فلا حاجة الى التصريح به اولا يرى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لا يقصود فانك اذا قلت ا اما ب واما ليس ب كان ذلك ترديدا معقولا صحيحا صادقا بالبديهة واما اذا قلت ا اما ا او ليس ا واردت بالالف مفهوما لا صادق عليه من افراده لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان ذلك التوهم منشأ الحيرة وان مولدا يرد عليه الشبهة وهى قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما الشقى فيه بذكر الجزئين الاولين من تلك المنفصلة وذلك لانهم استدلوا بكذبهما على صدق الجزء الثالث منها واذا تبين بطلان ما اشار اليه من قولك لا يستحيل انقسام الشئ الى الموصوف وبالمنافيه وقد كشفنا عنه غطاءه تبين بطلان الترديد بين الثلثة ايضا والا تتوهم

ولا تتوهم ان مدار الجواب عن الشبهة الثانية من الموجود والمعدوم سلبيا للانحصار من الجمهور لان هذا التسليم لا معنى له هنا بل المقصود ابطال الانحصار فيهما واثبات قسم ثالث خارج عنهما فان الوجود يرد به الثلثة ويبطل قسمان منها كما قررناه موافقا لما ذكره الامام فى المحصول ولا ان مدار الجواب على ان الترديد الثنائى غير مقبول عند العقل لكون المردد فيه خارجا عنهما لانه التزام لمذهب للخصم ومن ههنا ظهر لك منشأ ذلك التوهم فتأمل قوله فنختار ان الوجود موجود فى الذهن هذا الجواب انما يصح الخارج اذا كان الترديد بالنسبة الى الوجود الذهنى او مطلق الوجود واما اذا ردد بالقياس الى الوجود الخارجى كما هو اللائق بحال من يثبت الحال فانه ينفى الوجود الذهنى فلا يصح هذا الجواب اصلا بل جواب الشبهة ح منع ورود القضية كما مر اولا واختيار كون الوجود موجودا بوجود هو عينه على ما قيل او اختيار انه معدوم لان الوجود مرتفع عن الخارج ولا استحالة فيه وانما المستحيل اجتماع الوجود والعدم فى محل او ثبوت احد المتنافيين فى الخارج متصفا بالآخر وحمل احد المتنافيين على الآخر مواطاة واما ارتفاع احدهما او اتصافه بطريان الآخر فليس بمستحيل حتى كلمات القوم فى هذا المقام فعليك الاختبار ثم الاختيار قوله فاذا وجد كل من الجنس والفصل لا بد وان يقوم احدهما بالآخر والا لا يمتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة هذا مبنى على انحصار الاجزاء فى الجنس والفصل كما بين فى موضعه فلا يتجه ان هذا انما يتم اذا انحصر اجزاء السواد فيهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها فى الحلة الى بعض وانحصار اجزاء السواد فيهما ممنوع لان الهيئة الاجتماعية وهى الجزء الصورى قائمة بها وذلك كاف فى احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر وايضا فانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا

فيلزم قيام الوصف بالوصف وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوّم
الموجود بالمعدوم قوله وهما وصفان قائمان بالسواد والموجود
وقد تقدم في الدليل ما يدل على انهما جزآن للسواد وقوام السواد حقيقة
منهما فكيف يكونان وصفين قائمين به فالاولى ان يقال هما وصفان
للجسم الموجود قائمان به قوله والكلي ثابت في الذهن والابد وعليه
معنى العشرة بحسب الخارج اذ لا يقبلها فيه مستعف ظ لان الكلي الثابت
في الذهن فقط اذا انتسب الى الخارج كان معدوما فيه فيكون قابلا
قطعا للترديد بين الموجود في الخارج والمعدوم فيه والصواب
ان يحل قوله والكلي ثابت ذهنا على ان الكليات اذا كانت
اجزاء الماهية الخارجيات كانت اجزاء عقلية لها ثابتة في الذهن
فيكون حاصل الكلام ان الجنس والفصل جزءان عقليان للسواد موجودان
متمايزان عند في الذهن واما في الخارج فانما هي السواد والاتحاد منه
لان جزء الموجود انما يكون متقدما عليه بالوجود حينئذ كان جزءا له
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وتلخيصه ان السواد في الخارج
شيء بسيط وفي الذهن مركب من اجزاء متمايزة ماهية والوجود عقلا
فقط كما تقرر في تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة قوله فيكون
للحال حال اخرى ويتسلسل قيل الحال المطلق مشترك بين نفسه والاحوال
الخاصة فلا يكون للحال حال غيره وليس بشيء اذ ليس المقصود اثبات
حال اخرى لمطلق الحال بل لكل حال من الاحوال الخاصة وهو لازم
لتشارك الاحوال الخاصة في مفهوم مطلق الحال وتمايز كل منها
بما يميزها عن الاحوال الاخرى ففي كل حال امر مشترك وامر مختص
فيكون كل واحد منهما ايضا حالا ثم نقول ايضا ذلك الامر المختص
يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه
ايضا امر مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا
فتتسلسل الاحوال قطعا فلا يجدي ما ذكره نفعا قوله

قوله وما به الاشتراك والاختصاص ايضا قائمان بذلك الموجود
فيكونان حالين قيل معنى القيام هو الاختصاص الناعت ولا لازم
من نعت عرض لو نعت لمحله فان السرعة تنعت الحركة ولا تنعت
محلها فيقال حركة سريعة ولا يقال جسم سريع والجواب بان معنى القيام
عند مثبتي الاحوال هو التبعية في التحيز لا الاختصاص الناعت
فما ذكره الشارح الزام لهم على مقتضى مذهبهم وفي قدّمران المعقود
في امثال هذه المقالات المنافية لصريح ما تشهد البداهة بصحته
مجادلة لا برهانيا قوله الاول انا لا نم اشتراك الاحوال في الحالية
وتباينها بالخصوصيات وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال
بالتماثل والاختلاف وذلك ممنوع اذ لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح
ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم
الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها مختصة بما
لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات قوله واذا كان
كذلك فلو ثبت الاحوال يعني لما شهدت البداهة بان كل مفهومين
يشير العقل اليهما سواء كانا موجودين او لا فهما اما متماثلان
في الماهية او مختلفان فيها فلا بد ان يكون الاحوال اما متماثلة
في الماهية او مختلفة فيها فيصح ايضا وصفها بالتماثل في بعض
الوجوه كالاشتراك في الحالية وبالاختلاف في بعضها كالتباين في
الخصوصيات قال بعض الافاضل لهم ان يقولوا انكم المستدلون
وما ذكرتم دليلا من التماثل والاختلاف مع ما يحصل من الترديد
في كل موجودين فلا نقض علينا بالحال اذ لا يقبل تماثلا واختلافا
بنفسه ونا ولا يعتبر قبولها لهما بنفسكم لان النقض هو اجراء
الدليل بعينه لا مع تغيير واقول هذا النقض انما هو على ملخص
حجتهم المشتملة على الاشتراك والتباين كما اشير اليه في الشرح
فلا يقدح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ان ما

ليس طريق الاشتراك وما به الامتياز معدومين لاستحالة تركب الموجود
من المعدوم وقال الناقض ليسا بمعدومين لاستحالة تركب كالسى المعدوم
ولا موجود من المعدوم لم يكن ذلك قادحًا في كونه نقضا لمخلص الدليل
ومن تتبع احوال النقوض في مواردها وجد كثيرًا منها من هذا القبيل
فتقييد التماثل والاختلاف في الدليل بكونهما بين موجودين وعدم
تقييدهما بذلك في النقض لا يخرجه عن كونه نقضًا لما هو ملخص الدليل
وزبدته قوله لولا ان التسلسل جايز لما انتظم دليل على اثبات الصانع
يتوقف على ابطال التسلسل قبل الدليل على اثبات الصانع
يتوقف على ابطال التسلسل في امور موجودة معًا بينها ترتب وضعي
وطبيعي وقد قام الدليل على بطلان التسلسل المقيد بهذين الشرطين
فلا يفرق في انتظام الدليل على اثبات الصانع جواز التسلسل في امور
ليست بموجودة ولا معدومة وايضا يجوز ان ينتظم على اثباته دليل
لا يتوقف على ابطال التسلسل فلا يصح قوله لما انتظم دليل ويمكن
ان يقال ان المتكلمين من آخرهم ذهبوا الى امتناع وجود امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة
فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق فلا شك ان جريانه
في الامور الثابتة المجتمعة في الوجود مع الثبوت اولى واظهر
من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل
في الامور الثابتة اعني الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد
عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها بل انسد ايضا
باب اثبات الصانع بما اعتقدوا الانتقاض بما جوزوه فكانه قيل
لما انتظم دليل على اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه ولا على
ابطال تلك الحوادث ايضا اي لم يتم استدلالهم في الموضعين
بما اعتقدوا عليه ومربوط عندهم وعلى هذا القدر يكفي الزاما لهم ولا
ولا يجديهم ان هناك طريق آخر لابطال التسلسل او اثبات الصانع

قوله وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر هذا
مبني على ما هو المشهور من ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما صدق عليه من
الحقايق والحق انه عارض لها فيجوز ان تخالف فيما بينها وان يصح على كل
واحد منها ما لا يصح على الاخرى قوله صارت الذات صفة اراد بها
بالذات ما يصح ان يعلم بالانفراد وبالصفة ما هو بخلافه قوله
وان كان صفة لها عاد الكلام فيه فيلزم غايته لزوم التسلسل في المعاني
يثبت استحالته في الموجودات لا في حالة العدم قوله لان فعل
الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك مثل الفلاسفة يمنعون ذلك
فان الواجب عندهم مختار على ما حققه المصنف رحمه الله في شرحه للاشارات
وغيره من الرسايل مع قدم فعله عندهم قوله فان كان موجبا
كان نسبته الى الكل على السواء فيمتنع تساوي النسبة لجواز ان يكون للذات
الموجب اختصاص باقتضاء الصفة لبعض دون كما المقناطيس
يجذب الحديد دون غيره وقد يدفع ذلك بان الكلام في الذوات
المتساوية في كونها ذوات وقد مر انه لا تباين بينها الا بالصفات
فلا بد من تساوي النسبة هناك بخلاف الحديد المباين لما لا يجذبه
المقناطيس قوله لجواز ان تتميز بحقايقها او بصفات اخرى
قد عرفت ان الذوات متساوية في كونها ذوات وانه لا تباين
بينها عندهم الا بالصفات بناء على ذلك التوهم فقبل الاتصاف
بالصفات بناء على ذلك التوهم ليس لها حقايق تختلف تتميز بها
واما الصفات الاخرى فلا يجوز ثبوتها لها حال العدم لعين
ما يستدل به ابن عياش في نفي صفات الاجناس فيلزم اما بطلان
مذهبه او بطلان دليله قوله كما امتياز افراد النوع بعضها عن بعض
قد يقال لا يجوز امتيازها عندهم بالذات بل بالصفات لما مر
فينتقض بها دليل نفي صفات الاجناس الذي تمسك به
ابن عياش لجريانه فيها اعني في الصفات المميزة لافراد النوع

بعضها عن بعض قوله الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي
يسمونها بالكاينية المعللة بالمعنى القايم بالجوهر وهو الذي يسمونه
كونا فقد جعل الحصول في الحيز نفس الكاينية المعللة بالكون فجعله
الحصول في الحيز امرا مغايرا للكون معللا به وفي نقد المحصل ان الكاينية
المعللة بالحصول في الحيز هي كون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا
او متفرقا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق بشرط الوجود وعلى هذا يكون الحصول في الحيز عين
الكون وعلة للكاينية فبين الكلامين بون بعيد قوله فالصفات
العايدة الى الجملة غير معقولة اي غير منقولة من المعتزلة وفي بعض
النسخ موافقا لما في المحصل غير معقولة فيها اي لا يعقل في الاعراض
الصفات العايدة الى الجملة لانها المجموع وما هو مشروط بها وهما
لا يتصور وجودهما في غير الجواهر قوله الا ابا الحسين الخياط
فانه قال به قد تقدم ان ابا يعقوب الشحام قد التزم رجلا معدوما
على فرس على راسه قلنسوة وبيده سيف فالظاهر انه قائل بكون
بعض الاشياء اجساما في حال العدم فلا يختص الخياط بانه زعمه
قوله ومن التفاريع اتفاقهم وذلك لانهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم من اتصافه بالعالمية
والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي حين جهالة
لاستلزامها جواز ان يكون محال الادراكات والالوان امورا معدومة
وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة ورد بانهم ارادوا انا
بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات
نحتاج الى ان نبين ان هناك ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب
يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وليس بشيء لان
جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم
لا وجه له اصلا قوله اعلم ان الوجود قد يوخذ تارة من حيث

من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان
ونحوه لا خفاء ان العقل يجوز ان يلاحظ معنى الوجود غير مقيد
بخصوصية ماهية من الماهيات كما ذكره الشارح واما ملاحظته اياه بحيث
لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو بوجه اجمالي فممتنعة ولا يلزم من ذلك
كون الوجود حينئذ امرا اضافيا لجواز ان يكون صفة غير اضافية يلزمها
الاضافة ذهنا وعقليا فالمراد بالوجود المطلق هو مفهوم الوجود
غير مقيد بخصوصية ماهية من الماهيات لا انه لم يقيد بشيء اصلا
اذ لا بد من اعتبار نسبته الى شيء ما اجمالا واذا اعتبر معه هذه
النسبة امكن رفعه وهو العدم المطلق قوله ويقابله عدم
مثله اي يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود
المطلق من غير ان يقيد بماهية من الماهيات يعني كما ان الوجود
المطلق هو مفهوم الوجود غير مقيد بماهية مخصوصة من الماهيات
وان كان مقيدا بامر مبهم متصور اجمالا كذلك العدم المطلق
هو رفع الوجود المطلق وسلبه عما نسب اليه وقيد به اجمالا هذا
هو الظاهر ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يراد ان الوجود المطلق
مفهوم الوجود من حيث هو غير مقيد بشيء اصلا لا معينا
ولا مبهما بناء على جواز ملاحظته مجردا عما عداه بالكلية فيكون العدم
المطلق هو رفع مفهوم الوجود في نفسه لا رفعه عن شيء اذ الوجود
انه لم يعتبر معه نسبة الى شيء اصلا وهذا انما يتجه اذا قلنا
ان رفع الشيء في نفسه امر معقول فيكون للتصورات
الخالية عن النسب نقايض هي رفعها في انفسها واذا قلنا
ان الرفع لا يتصور الا في النسبة فلا بد من اعتبارها بعد فهم الوجود
وحالة من اعتبار نسبته الى شيء ما ليمكن رفعه الذي هو العدم
المطلق فتامل وايا ما اراد فلم يتجه عليه ما قيل ان ما ذكره
اعني سلب الوجود هو سلب مضاف حقا بل الوجود مضاف

الى الوجود اعني وجود الوجود وذلك لان مراده بسلب الوجود
اما سلبه عن موضوعه الذي اعتبر معه مبهما اجمالا واما سلبه ورفعه
في نفسه لا سلب الوجود عن الوجود الذي يقابله كون الوجود
موجودا هذا وقد زعم هذا القائل ان المقابل للوجود مطلقا
هو السلب مطلقا اي من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره
قال ولا يقال السلب لا يعقل الا مضافا الى ايجابه لانا نقول
لو كان هذا ايدل على جواز تعقله غير مضاف وايضا الوجود لا يعقل
الا حالا للشيء ومع ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو فليتصور
في السلب مثل ذلك وفيه بحث لان الظاهر ان الوجود لا يتصور الا
منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين ومع ذلك يمكن ان يعقل
مفهوم الوجود امرا غير اضافي يلزمه الاضافة كما اشرنا اليه واما نقيضه
فيجب ان يكون نفس مفهوم رفعه او يكون نفس مفهوم رفعه وسلبه
كما حقق في موضعه ولا شك ان نفس مفهوم الرفع والسلب امر لا يعقل
الا مضافا الى شيء والمثال دعوى مما يرد به والسلب المذكور في قولهم
السلب لا يعقل الا مضافا مضاف الى مسلوب ما معنى وان لم يكن مذكورا
لفظا فان الذكر غير واجب وان كان اكثر واولى **قوله** وذلك لان
العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له حاصله
ان العدم المطلق له اعتباران احدهما من حيث هو الوجود وبهذا
الاعتبار يقابل الوجود المطلق وينافيه لانه رفعه وثانيهما
من حيث انه معقول وحاصل في الذهن وبهذا الاعتبار هو موجود
للوجود مجامع له والحيثيات متغايرة قطعا فالاجتماع لا باعتبار
التقابل وليس اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر مستحيلا انما
المستحيل اجتماعهما في موضوع واحد كما مر اليه الاشارة **قوله**
والوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا لما يتوهم من ان
العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريع

وتقرير والذي يمكن ان يتصور الوجود المطلق لكن يمكن ان يتصور
رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود وذلك لا ينافي كونه
عدما مطلقا **قوله** والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يقيد به كما ان
ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع يقيد بها او بالملكة ههنا
المفهوم الوجودي وبالعدم سلبه مطلقا لا سلبه مع اعتبار استعداد
المحل له باحد الوجوه المذكورة وذلك مثل ما يقال من ان تصور الاعدام
مسبوق بتصور ملكاتها فان المراد بها ما يعم السلب والايجاب
ايضا فلا يلزم مما ذكره ان يكون التقابل بين الوجود والعدم
تقابل العدم والملكة بل هو من تقابل السلب والايجاب وقد نبه
على ذلك في التمثيل حيث مثل بنسبة الوجود والعدم تارة الى موضوع شخصي
وتارة الى نوعي او جنسي على طريق السلب والايجاب فلم يعتبر
الاستعداد اصلا بل لا معنى لاعتباره ههنا قطعا وبما قررناه
اندفع ما قيل من ان ما مثل به داخل في تقابل السلب والايجاب
دون العدم والملكة الا ان يصطلح في اطلاقهما على معنى يخالف
ما هو المشهور عند القوم فكان يجب ان ينبه عليه حذرا عن وقوع
الغلط على ان مخالفة المشهور من غير ضرورة مستقبح جدا عند المحصلين
قوله والوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه ذكره ذلك بان
كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعتبر عنه والمفهوم
ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود لا يقال تلك موجودات ذهنية فيكون
اخص من مطلق الوجود لانا نقول قد يصير الاعم
بحسب ذاته اخص باعتبار عارض وذلك لا يقدح في كونه
اعم بحسب الذات وهو كاف لغرضنا او لا يرى ان الحيوان
من حيث هو معروض الكتابة بالفعل اخص من الانسان
ومع ذلك هو جنس له واعم منه بحسب ذاته بمعنى ان يكون شيء

من تلك الموضوعات الشاملة للوجود وغيره جنسًا له وان كان اخص منه
من حيث انه معروض له اي للوجود **قوله** فيلزم تقدم
الوجود على نفسه بمرتبتين لان اللزوم تمام الامر فيه الاصل
لان الفصل المركب الوجود من موجود على اعتبار الوجود متقدمه
بالجزئية فيكون الوجود جزء الجزئية متقدم على نفسه بمرتبتين
قوله وان كان الثاني لزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءًا
للوجود معروضًا له وذلك باطل لان الوجود قايم بذلك المعروض
فلو كان ذلك المعروض جزءًا للوجود القائم به لم يكن القايم
بالشيء قايمًا بتمامه وهو صحيح لما في قيام الاعراض بمحالها
وان لم يكن الوجود عرضًا فيها بالجملة فان كون الحال في شيء
غير حال فيه بتمامه مستحيل مطلقا واما العارض بمعنى العرضي
المقابل للذاتي فلا استحالة في كونه غير عارض بتمامه فان الانسان
عارض للناطق بذلك المعنى وليس عارضا له بتمامه وذلك
لان معنى العروض هنالك هو كون المحمول على الشيء خارجًا
عنه ولا استحالة في كون الخارج عن الشيء غير خارج عنه بجميع
اجزائه بخلاف الحال فيه بتمامه فانه اذا لم يحل فيه بتمامه
بل ببعضه لم يكن الحال فيه الا ذلك البعض **قوله** او متقوما بما
الضعف برمته اذ لا استحالة فيه لان البدن مركب من اجزاء
كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما
يتركب من اجزاء غير محمولة ثم ان الدليل منقوض بساير المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان
او غيره ويساق الكلام الى آخره **قوله** الوجود مفهوم
لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط فيه بحث لان الدليل السابق
على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على
بساطة افراده فيجوز ان يكون افراده بسايط مختلفة الماهيات

بذواتها وان يكون مركبات مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها
المنوعة لما هو جنس لها ويكون الوجود المطلق بسيطا عارضا
لتلك الماهيات المختلفة بالذوات او بالفصول فلا يلزم ان لا يكون
تكثر افراده بالفصول بل بالموضوعات نعم لو ثبت ان طبيعة نوعية
تماثلت بها افراده لم يصح تكثر تلك الافراد بالفصول ولا بالحقايق بل
بالموضوعات لكنه مقول بالتشكيك على افراده فلا يكون طبيعة
نوعية لها كما مر **قوله** ووقوع المتصل على المقدار وعلى البياض
الحاصل فيه محل فان المتصل يصدق على المقدار اولا وبالذات
لانه متصل في حد ذاته وعلى البياض ثانيا وبالعرض لانه متصل المقدار
لا بنفسه **قوله** واما بالاولوية وعدمها واما بالشدة والضعف
فان المعنى العام المقول بالتشكيك يندرج تحته اشياء مختلفة اما بذواتها
او بفصولها وتلك الفصول او الذوات تستتبع كمالات لذلك العام
في بعضها اكثر من بعض فان اراد بالشدة والاولوية كثرة تلك الكمالات
وبالضعف وعدم الاولوية قلتها فلا فرق اذن بين الشدة والاولوية
ولا بين مقابليهما وان اراد بكل من الشدة والاولوية معنى آخر فلا بد
من افادته وليس في كلامه ما ينبئ بذلك ويمكن الفرق بما ذكره في
الشفاء من انه لو كان شيئان مشاركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر
للاول لذاته وللآخر بواسطته كان الاول اولى بالامر من الآخر وحصول
معنى المقابلة انما ان الشدة هي كثرة الكمالات المذكورة وان الاولوية
هي ما ذكره في الشفاء فانه يتضح الفرق بينهما لكن المتصل صح مثال الاولوية
وعدمها من حيث انه للمقدار من ذاته وللبياض من غيره ومثال التقدم
والتأخر ايضا من حيث ان اتصال المقدار سبب لاتصال البياض
قوله فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتأخر وذلك لان حصول مطلق الوجود للعلة متقدم على حصوله
لمعلولها ولا شك ان حصوله لجزئية العارض له قائل الى ان حصول

اي للكل

لاحد الذين مقدم على حصوله للآخر وثش على ما ذكره كون وقوعه
على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكون وقوعه على وجود
القار اشد من وقوعه على غير القار **قوله** على غير الاشتداد والضعف
اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وقد مر ان اللذين لا يقبلهما الوجود
هما حركتان يعتبران كون ما وقعتا فيه عرضا يتقوم محلها بدونها
فلا يتصور ان في الوجود واما المذكوران ههنا فليسا حركة اصلا بل
ما لهما الى ان ترتب الآثار على احدهما اكثر من الآخر **قوله**
فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا انه قد سبق في مباحث
كون الوجود زايدا على الماهيات مناقشة في هذا الكلام **قوله**
نوص للمعقولات الاولى والمعقولات الاولى هي طبايع المفهومات
المتصورة من حيث هي وما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد
في الخارج امر يطابقه كالكلية والجزئية والذاتية ونظايرها وكمفهوم
الكلي والذاتي وغيرهما يسمى معقولات ثانية لوقوعها في الدرجة
الثانية من التعقل اذ لا يمكن تعقل الكلية مثلا الا بعد تعقل امر يعرض
له الكلية في الذهن وليس في الخارج امر يطابق الكلية كما كان للسواد
المعقول ما يطابقه في الخارج واذا تعقل مفهوم الكلي في الدرجة
الثالثة واعتبر صدقه على كثيرين عرض لمفهوم الكلي كلية اخرى في الدرجة
الثالثة من التعقل فبعضهم يسمى نظايرها معقولات ثالثة وهكذا
يثبت المعقولات الرابعة وما بعدها وبعضهم يجعل ما بعد الرتبة
الاولى مطلق معقولات ثانية وبالجملة المعتبر في المعقولات الثانية
امران احدهما ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل
عارضة لمعقول اخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما
يطابقها فكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا
كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره
اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج

كالابوة والبنوة

قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة
في الوجود كتاصل الحيوان يعني ان مفهوم الشيء كساير المفهومات
العامة من الوجود والامكان العام والمفهومية من المعقولات الثانية
التي تعقل عارضة في الاذهان للمعقولات الاولى وليس لها في الخارج
ما يطابقها ويحاذي بها اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة كالانسان
والفرس مثلا واذا تعقلت الاشياء المخصوصة عرض لها [illegible]
مفهوم الشيئية من غير ان يكون لها في الخارج ما يطابقها [illegible]
الخارجية فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات
المتاصلة فيه فلا شيء مطلق بموجود بل كل ما هو موجود فهو في نفسه
شيء مخصوص قطعا وبهذا تم المقصود واما قول الشارح ولو كان
الشيء اي المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا للغير في الشيئية
ومخالفا له بخصوصيته فيكون للشيء شيئية فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه
بانا لا نم الخ انه بخصوصيته غير داخل في المشترك فان كل عام يشارك
الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات
فمطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس
مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشيء شيئية
اخرى وايضا يقول الشيئية العارضة لمطلق الشيء الذي فرض انه
موجود امر اعتباري فيترتب امور اعتبارية ينقطع بانقطاع
الاعتبار وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد العام اصلا ويقال
لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها
بخصوصيته فللحيوان حيوان آخر ويتسلسل وايضا مشاركة الشيء
المطلق للغير في الشيئية ليست لازمة لوجوده في الخارج
بل هي لازمة لذاته فرض موجودا في الخارج او لا فيقال لو لم يوجد
الشيء في الخارج لتشارك للاشياء المخصوصة في الشيئية وامتاز
عنها بخصوصيته فيلزم التسلسل **قوله** لا خلاف في ان الوجود ك

متمايزة الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه واما وجوداتها
الخارجية فمتمايزة بحسب انفسها انما الاشكال فيه واما تمايزها بحسب الخارج فممنوع
على كونها موجودة فيه **قوله** اذ التمييز لا يقتضي الثبوت الخارجي يعني ان
تميز الشيء في نفس الامر لا يقتضي ثبوته في الخارج اذ ربما كان تميزه في ذلك
بحسب الذهن فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه كما
سيأتي بيانه ان شاء الله في العدمات والمعدومات الخارجية جاز تمايزها
في انفسها وان لم تكن ثابتة في الخارج قال بعض الافاضل اختلف في ان
المعدومات هل تتمايز ام لا فمنع اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط
وعدم الضد يصحح وجود الضد دون غيرهما فلو لم تتمايز لم تختلف مقتضياتها ومن
نفاه قال المعدوم نفي صرف لا اشارة اليها اصلا فكل ما هو متميز فهو
موجود اما في الذهن واما في الخارج قال والحق ان هذا الخلاف فرع
للوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او
او في الخارج ولم يتصور معدوم مطلقا وان لم يكن ذلك التمايز لكونها
موجودة فيه ثبت المعدومات الصرفة تمايز في الجملة وامكن ان يتصور ما هو
معدوم مطلقا **قوله** ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة وان عدم
الشرط ينافي وجود المشروط وان عدم الضد يصحح وجود الضد الآخر ويدل
على ذلك انه يصح ان يقال انتفى المعلول في نفس الامر لانتفاء علته فيها
وان يقال امتنع وجود المشروط في نفس الامر لانتفاء شرطه فيها وان يقال
صح وجود هذا الضد في هذا المحل في نفس الامر لعدم الضد الآخر عنه والامرة
في ان هذه الاحكام مقبولة عند العقل **قوله** العدم قد يعتبر تارة باعتبار
انه سلب الوجود حاصله ان العدم قد يكون انه لملاحظة حال الغير وقد يكون
ملحوظا بالذات وان الرفع به اعني فرض عدمه انما يكون بالاعتبار
الثاني دون الاول **قوله** فيكون العدم عارضا لنفسه يعني فرض رفعه
ما هو فرض زوال ماهيته لا ان يكون ماهيته متحققة والرفع قايم بقيام العرض

بقيام الوصف بجملته حتى يلزم عروضه لنفسه وان سلم ان هناك عروضا فالعارض
ليس نفس العدم بل هو جزئي من جزئياته وذلك لان رفعه هو الموصوف
بكونه مقابلا له لا مطلق الرفع والاول ممنوع بانه لا فرق بين مفهوم
العدم وساير المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بمعنى ان ما هيأتها
لا بانها يكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالّها فليس المراد
بعروض العدم لشيء الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا وذلك جار في مفهوم
العدم المطلق بلا فرق وهو المعني بالعروض والثاني مدفوع بان الجزئي
العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك
الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم
العدم عرضي لجزئياته لا ذاتي لها ومع هذا اعني من جواز عروض العدم
لنفسه في ضمن جزئي من جزئياته يعلم جواز عروض الوجود لنفسه في ضمن
جزئي من جزئياته فان الشيء من حيث هو مغاير له من حيث هو في ضمن جزئي
له فيصح الانتساب والاتصاف الا ان الوجود الخارجي العارض للموجود
الخارجي لا يجوز ان يكون موجودا في الخارج كما عرفت **قوله** فانا اذا
رفع العلة كحركة يدك بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح يعني ان رفع
المعلول بسبب انتفاء العلة فان العقل يحكم بانه اذا انتفت حركة اليد
فانتفت حركة المفتاح ولا يجوز العكس وهو ان يقال اذا انتفت
حركة المفتاح فانتفت حركة اليد على قياس الوجود فانه يحكم العقل
بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس بان يقال
وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط
لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وكما ان وجود المعلول
مستلزم لوجود علته التامة من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم
علته بالسرها من غير ان يكون سببا للعدم شيء وغيرها **قوله** فيكون رفع
العلة علة لرفع المعلول لا يرد ان رفع العلة في الخارج علة لرفع المعلول
فان قلت رفع العلة اي عدمها ليس متحققا في الخارج فكيف يكون علة

في الخارج لعدم المعلول فان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه
فيه قلت عدم العلة في الخارج علة في نفس الامر لعدم المعلول في الخارج
فليس الخارج ظرفا للعلية ليتجه ما ذكرتم بل هو ظرف لنفس العدم فان قلت
ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين
الثاني واذا كان الاتصاف بالعلية في الذهن فلا فرق بين العدمين
في ذلك قلت عدم العلة لما كان علة في نفس الامر ولم يتحقق الا في
الذهن كان اتصافه بالعلية من حيث الثبوت الذهني لا بالثبوت الذهني
بخلاف عدم المعلول فانه علة فان عليته بالثبوت الذهني اي منشأ عليته خصوص
وجوده الذهني ولذلك كان العلم به علة للعلم بعدم العلة لا لعدمها في
في نفس الامر واما عدم العلة فهو متصف بالعلية في حد نفسه لكن ذلك في الوجود
الذهني وليس لخصوصيته في هذا الاتصاف مدخل اصلا ولذلك كان عدمها
علة لعدم المعلول في نفس الامر ايضا واستوضح ما ذكرناه بثبوت
الماشي والمتكلم في الدار ان كان فيها انسان فان ثبوت المتكلم باعتبار
خصوص الانسان وثبوت الماشي باعتبار اشتمال الانسان على الحيوان
لا باعتبار خصوصه فعليك بالتأمل والله الموفق **قوله** بل جاز ان يكون
عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه فيكون اذن برهان اني قيل
قد ذكر الشيخ في برهان الشفاء ان العلم اليقيني بذي سبب لا يحصل الا من جهة
العلم بسببه لانه اذا لم يعلم بسببه كان جائز الطرفين فلا يفيد اليقين
فعلى ما ذكره الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا
لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول
بل يدل على وجود علة ما وجب حمل كلامه على ذلك اذ لا اشتباه في حصول العلم
اليقيني بوجود الممكنات المحسوسة ويؤيده ان المقصود الاصلي
في كتاب البرهان هو العلم المكتسب فكانه قال العلم اليقيني المكتسب
المتعلق بذي السبب لا يحصل الا من كذا ولا اشتباه ايضا في ان العلم
بالمعلول المعين يستلزم العلم بوجود علة ما من علله وقد صرح الشيخ وغيره

لا يكون الاستدلال بالمعلول على العلة برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وجوابه ان مراد الشيخ صح

وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس ان
وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين والعلم
بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فنعلم ان مراده ما ذكرناه فالاستدلال
بوجود العلة على وجود المعلول او بعدمها على عدمه برهان لمي يفيد
علما يقينيا بوجود معلول معين او عدمه والاستدلال بوجود المعلول
على وجود علة ما لا بعينها او بعدمه على عدم علله باسرها او على عدم علة
معينة منها برهان اني فان قلت ان لم يجز تعدد العلل دل وجود
المعلول على وجود علة معينة وان جاز لم يدل عدم العلة المعينة
على عدم المعلول قلت عدم ما يدل على عدم معلول معين تستند اليها
فان عدم النار يدل على عدم الحرارة النارية ولا يتصور فيها ان يكون
علة غير عدم النار علة لها ولا يبعد ان يقال وجود الحرارة النارية
ايضا يدل على وجود النار لان العلم بكونها نارية لا يحصل الا بعد العلم
بوجود النار فيكون دورا **قوله** اي اذا عدم العام عدم الخاص
من غير عكس هذا تفسير للتعاكس في العدم وتصوير للمدعى وقوله
والحاصل اه تعبير عنه بعبارة اخرى وليس في كلامه تعرض للاستدلال
عليه اكتفاء بشهرته وقد وجدت في بعض النسخ بعد قوله اي اذا
عدم العام عدم الخاص من غير عكس زيادة هي قوله فانه اذا عدم
الحيوان عدم الانسان من غير عكس فاعترض عليها بان ذلك تصحيح
للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي وهو غير مفيد وايضا منع التعاكس
منقوض بالامور العامة كالممكن العام والشيء والوجود فانها
اعم من الانسان ونظائره واعم من نقيضها ايضا فلا تعاكس
فيها العموم في العدم والاول ساقط عن النسخ التي لم توجد تلك
العبارة فيها مع ان الظاهر فيها التمثيل لزيادة التصوير دون
الاستدلال واما الثاني فسؤال مشهور للكاتبي قد حقق جوابه
في مكانه **قوله** كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير

اولا

اي كل واحد من وجود الشيء وعدمه اما ان يكون لغير ذلك الشيء او لا
ولاكسل ان وجود الشيء اما ان يحتاج الى غيره ذلك الشيء اولا وكذا
عدم الشيء اما ان يحتاج الى غير ذلك الشيء اولا ويحتمل ان يقال معنى كلامه
ان الوجود اما ان يحتاج الى غيره اولا وكذلك العدم اما ان يحتاج
الى غيره اولا فعلى الاول يكون الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير
والممتنع ما لا يحتاج في عدمه الى غيره وح يلزم ان يكون وجود الواجب
وعدم الممتنع عارضين لغيرهما وعلى الثاني يكون الواجب وجودا
لا يحتاج الى غيره فلابد ان يكون ذلك الوجود قائما بذاته والا لاحتاج
الى موضوعه قطعا ويكون الممتنع عدما لا يحتاج الى غيره فلا يكون
عارضا لغيره على قياس حال الوجود وفيه بعد قوله اذ كل وجود
لابد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدق عليه معا يعني
ان قسمة الوجود الى الاحتياج وعدمه منفصلة حقيقية دائرة بين
النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما
وكذلك قسمة العدم اليهما منفصلة اخرى حقيقية وهذا مما لا شبهة
فيه واما انحصار المفهومات بالقياس الى الوجود والعدم في ثلثة
اعني الواجب والممكن والممتنع فمبنى على الكلام عليه عن قريب قوله
الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود الوجود على قسمين
وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول يكون الوجود
محمولا ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة وفي الثاني
يكون الوجود رابطة ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة
وعلى التقديرين يكون بين المحمول والموضوع نسبة بنوتية لا تخلو في نفس
الامر عن الكيفيات الثلث المسماة بالمواد واذا اعتبرت في انفسها
فان قلت اذا كان الوجود محمولا كان النسبة الرابطة ثبوتية للموضوع
اي وجوده له فللوجود وجود آخر قلت ثبوته للموضوع ليس هو وجوده
في نفسه بل هو وجوده وثبوته للموضوع وليس كوجود الاعراض

كوجود الاعراض من المحال كالقدم حتى يلزم منه وجوده في نفسه بل
معنى ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به وصدقه على الموضوع وقد يصدق
الاعدام على الموجودات الخارجية ويتصف هي بها فان قلت الثبوتية
للموضوع بذلك ثابت للموضوع ايضا فيلزم التسلسل قلت ينقطع ذلك
باعتبار بانقطاع الاعتبار وكذلك العدم قسمان عدم الشيء في نفسه
وعدمه عن غيره في العدم في الاول محمول والنسبة ايجابية مثلا ان جعل
قولنا الانسان معدوم معدولة وان جعل سالبة في المعنى كان
العدم فيه رابطة قطعا والعدم في الثاني رابطة فيكون النسبة
سلبية ولا يخلو شيء منهما عن المواد الثلث ايضا ولما حصل ان المحمول
سواء كان وجودا او غيره اذا انتسب الى الموضوع ايجابا او سلبا
يثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار المواد في النسبة الثبوتية
فانها اشرف وما يعتبر في النسبة السلبية مندرجة فيها فان الواجب العدم
هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم
هو ممكن الوجود فلا حاجة الى اعتبار المواد فيها اذ تلك المواد اعني المعتبرة
في النسبة الايجابية شاملة للمفهومات باسرها قوله ويسمى تلك الكيفية
ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة فيه
مخالف لما اصطلح عليه جميع العلماء فانهم قالوا الكيفية التي يتحقق في نفس
الامر تسمى مادة والتي يدركها العقل سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر اولا
تسمى جهة وان اصطلح من عند نفسه على ما ذكره لزمه ان لا يخالف
الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب الاعتبار في انفسها
واعتبارها متعقلة مع انه معترف بتخالفهما حيث قال وقد يخالف الجهة
المادة ولزمه ايضا ان يكون الجهة مطابقة للواقع دائما لتحقق في نفس
الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان
العام كانت مادته الضرورة اي الوجوب وجهته الامكان العام وكانت
ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع ويمكن ان يقال ايضا

اطلق الكلام اولا فجعل الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الامر مادة واذا اعتبرت
في نفسها وجهة اذا اعتبرت في العقل وصرح ثانيا بان المادة هي الكيفيات
الثلث الثابتة في نفس الامر وانها اذا اعتبرت معقولة تسمى جهات فما ذكره
في المادة اولا مطابق لما ذهب اليه المتاخرون من المنطقيين من ان كل
كيفية ثابتة في نفس الامر للنسبة الايجابية والسلبية يسمى مادة وما ذكره هيهنا
ثانيا على طريقة متن الكتاب موافق لما ذهب اليه المتقدمون
منهم من ان المادة هي احدى الكيفيات الثلث الثابتة للنسبة في نفس الامر
كما قررناه من قبل فلما لم يفصل القولين في المادة ولم يشر الى الفرق
بينهما بل نظمهما في سلك واحد اعتمادا على ما علم في فن آخر كذلك
لم يبين ان الجهة كما يطلق على الكيفية الثابتة اذا تعقلت يطلق
ايضا على الكيفية المعقولة او الملفوظة للنسبة وان لم يكن مطابقة
للواقع اعتمادا على ما علم في ذلك الفن من كل كيفية للنسبة معقولة
او ملفوظة مطابقة للواقع او غير مطابقة له يسمى جهة اذ ليس المقصود هيهنا
بيان تفاصيل احوال المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاولى
دون الثانية وان الثانية قد لا يكون ثابتة في الواقع بخلاف الاولى
بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد وفي العقل
وجهات في التعقل فان هذا المقدار كاف له هيهنا **قوله** والوجوب
والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة الوجوب يدل على وثاقة
النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة مقابل
النسبة التي هي معروضة له **قوله** اذ عرفوا الوجوب اي عرفوا
وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره باستحالة انفكاك المحمول اعني
استحالة انفكاكه بعدم امكان انفكاكه ثم عرفوا امكان الانفكاك
بعدم وجوب المحمول فيؤول الى تعريف الوجوب بعدم عدم الوجوب
فيكون دورا وهذا تكلف والاظهر ان يقال انهم عرفوا كل واحد
من الثلثة بسبب الاخير او يقال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما

او بما لا يمكن عدمه والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده
والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فقد اخذوا كلا من الثلثة في تعريف الآخر وانه دور ظاهر **قوله**
وقد يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع
والممكن قسمة حقيقية هذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي
محمول كان فان كل مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية مثلا او ممتنع الحيوانية
او ممكن الحيوانية لكن المشهور اعتبارها في المفهوم بالقياس الى المحمول
الذي هو الوجود فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن يتبادر
منها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وبذلك علم
ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها هيهنا هي التي ذكرت
في جهات القضايا وموادها كما صرح به في متن الكتاب وشرحه الا انها
مقيدة هيهنا بنسبة المحمول الذي هو الوجود فلا وجه لما قيل من انها
لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات
واجبة لوازمها كالزوجية للاربعة وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية
لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة فيهما **قوله** قيل هذه
القسمة غير حاصرة لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات
فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا اولا
فهذا القسم يندرج فيه القسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح
قوله فالاول منهما هو الواجب لذاته وان اريد به انه يجب له الوجود
فقط فاما ان يريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود انه بحيث
يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا اولا فقد
اندرج فيه القسمان الممتنع وما يجب له الطرفان فانه
يمتنع له الطرفان ايضا فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته واما

واما ان اريد به ان ممتنع الوجود فقط فيدخل ضروري الطرفين
في القسم الثالث قطعا فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته
وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم
او يقتضيهما معا او يقتضي الوجود دون العدم او بالعكس فالاقسام
اربعة بلا مرية **قوله** يمتنع له الوجود في الخارج اذ لو جاز وجوده
في الخارج لم يمتنع اجتماع النقيضين **قوله** فيكون ممتنعا بذاته
وذلك لانه يكون معدوما في الخارج دائما ويكون عدمه هذا مستندا
الى ذاته ولا نعني بالممتنع سوى هذا فان قلت الممتنع لا يكون ضروري
الوجود قطعا وما نحن بصدده ضروري الوجود فرضا فلا يكون ممتنعا
قلت هذا القسم اعني ضروري الطرفين وان كان بحسب بادي
الرأي محتملا لكنه في التحقيق مما يقتضي عدمه فقط لان ما يقتضي رفع
الوجود بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يتضمن
المنع من الآخر والمنع من الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا
مقتضيا لهما هف وايضا ان كان موجودا فقط او معدوما فقط
لزم تخلف مقتضى الذات لذاتها عنها وان كان موجودا او معدوما معا
لزم اجتماع النقيضين فانحصار المفهوم في الواجب والممتنع والممكن
بالمعنى المشهور فيما يصح قطعا وتحقيقا وقسم رابع منفصل بادنى
التفات من بديهة العقل ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا
يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج
الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك
حصرا مقطوعا به بلا ريبة وبذلك يتم المقصود ولا يتوقف على كونه
بديهيا حاصرا فاقول **قوله** فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح
ولا يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح او وقوع المرجوح
بلا مرجح دون وقوع الراجح الذي لم ينته الى حد الوجوب
بلا مرجح يوصله الى حده والذي لزم من التقسيم المذكور ان الممكن لا

لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما منتهيا الى حد الوجوب
وح يكون وجوده راجحا على عدمه لذاته رجحانا لم ينته الى حد
الوجوب فيجوز ان يوجد من غير احتياج الى غيره فينسد باب
اثبات الصانع **قوله** فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض
انه غير منته الى حد الوجوب هف فتبطل جميع الشقوق هو ان ذات
الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى ذلك الحد ومع ذلك يجوز
ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب
فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح
فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع
والتخلف اي يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا نسلم ان اقتضائهما
الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا تخلف
اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا
هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا
التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات
الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون
واجبا فان قيل نقول اما ان يمكن طريان الطرف الآخر نظرا
الى ذاته من حيث هي او لا فعلى ما ذكرتم قلنا نختار امكان
طريان الطرف الآخر وعدمه ووقوع علته لان المرجوحية المستندة
الى الذات سبب لامتناعه واذا لم يقع علته فلا يجب بها فلا يترجح
فلا يزول الرجحان الذاتي الذي للطرف الآخر فان قيل الطرف
المرجوح اذا كان ممكنا نظرا الى الذات امكن وجود علته فيمكن
وجود المرجوح بها فيمكن رجحانه فيمكن زوال الرجحان الذاتي
هف لان امكانه يحج قلنا امكان المعلول لا يستلزم امكان علته
فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته مع ان علته وهو عدم الواجب

ضرورة ان عدم العلة علة لعدم المعلول ممتنعة لذاتها هذا ما وقع
فيه المعترض من هذا المقام وفيه بحث وهو ان الذات
مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب
الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم
لو لم يكن مستندا اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب الوجود
من غير التفات الى غيره فنقول ايضا غير يكون الالتفات اليه قادحا
في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون
كذلك معه في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا فانه قطع كما ذكره هذا فيدفع
وقد استشكل في هذا المقام سؤالا قويا مما تقدم وهو ان يقال اتفق
العقلاء على ان الممكن محتاج الى فاعل يعطيه الوجود مغاير لماهيته
واكثرهم على ان ذلك لا محالة وفيه بحث وهو ان الممكن هو الذي اذا نظر
اليه مع قطع النظر عما عداه لم يجب له لذاته وجود ولا عدم فلم لا يجوز
ان يجب له احدهما لذاته بشرط وجودي او عدمي فلا يحتاج الى فاعل
لوجوده مغاير لذاته والجواب ان معنى الايجاد ولا يتصور
الا من الموجود فان تاثير الشيء في الوجود وافادته اياه مطلقا فرع
لوجوده ولذلك اختار كون وجود الواجب عين ذاته لاستحالة كون الماهية
من حيث هي مفيدة للوجود لها او لغيرها كما سيأتي لا يتجه عليه ذلك
السؤال اذ لا بد لوجود الممكن من فاعل موجود اولا ليتصور ايجاده له
ثانيا فهو مغاير لماهيته وليس كل شرط كذلك مبدأ ولا وجوده بالذات مع
هو شرط وجوده ومعطيه اياه فانهم من جوز في ماهية الواجب كونها
من حيث هي فاعلة لوجودها من غير شرط يلزمه في الممكن تجويز كون ماهيته
من حيث هي والآلة وانت واجبة على قياس ما عرفت **قوله**
ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف
الآخر وذلك لان رجحان احد الطرفين مناف لرجحان الطرف الآخر

قطعا كالثقل في الميزان مثلا فلا يتصف المحل بهما معا وان كان
احدهما مستندا الى الذات والآخر الى الغير فان تقدح الفاعل لا يجوز
اجتماع المتنافيين **قوله** ولئن سلم انه يجوز رجحان احد
طرفيه على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان
غير كاف في وقوع ذلك الطرف يعني ان المقصود من تجويز كون
احد طرفي الممكن راجحا لذاته من غير ان ينتهي الى الوجوب او الامتناع
هو تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا توقف على امر خارج
عن ذاته فيلزم انسداد باب اثبات الصانع كما مر تقريره ونحن
قد بينا امتناع ذلك الرجحان وعلى تقدير جوازه لم يجز ان يقع الطرف
الراجح بذلك الرجحان وحده اذ لو جاز وقوعه به فاما ان يمتنع به
وقوع الطرف المرجوح فيجب وقوع الطرف الراجح فذلك الرجحان
واصل الى حد الوجوب او الامتناع وهو خلاف المفروض
او لا يمتنع به وقوع الطرف المرجوح فلا بد من ان يكون
وقوعه بسبب مرجح له على الطرف الراجح لذاته لما عرفت ومع وقوع
ذلك السبب لا يكون الطرف الراجح واقعا بل لا يجوز وقوعه
قطعا فلا يمكن وقوعه معه ومع تجرد ذلك الرجحان بل لا بد من انضمام
الى عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن
فيتوقف وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته قد عرفنا يحتاج الى امر
خارج عن ذاته وهو المطلوب ويمكن ان يقال ايضا ذلك الرجحان ان اوجب
به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منتهي اليه وان لم يجب
بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدمه ووقوعه معه اخرى
فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان
الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف **قوله**
لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته قبل الآني

فالواقع وجود عين ذاته يزعمون ان لو فرضنا انه ليست بوجود مجرد عن
لهما الوجود في الخارج وههنا ذات هي وجود في الخارج عرض له
في العقل الوجود المطلق هو من الوهم الانفاق بين الكلامين
بون بعيد وجوابه انه لم يرد بما ذكر انه يلزم على كل التقادير
ما هو مذهب لهؤلاء الزاعمين الذين ذكرتهم بل اراد ابطال
مقالة الحكماء من ان وجود الواجب عين ذاته وذلك لازم على تقدير
كون المطلق المشترك ليس عين ذاته عندهم قطعا بل لا يجوز ذلك
اصلا **قوله** وهو المراد من قولهم ان وجوده بمقتضى ذاته
اي اذا قالوا الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يريدون بالوجوب
ما يكون صفة للماهية بالقياس الى الوجود وح يكون وجوده اي
المطلق زايدا على ماهيته اي وجوده الخاص قيل عليه ان كان المطلق
وجودا له يلزم ان يكون موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل وايضا
فعلى ابطاله ما من قبل بانه يلزم كون وجوده زايدا فهذا مناقض
لما تقدم مع انه يلزم منه ما الذي ذكره بقوله فان قيل وجوابه ان المطلق
وجود له كنه وجوده المطلق لا وجوده الخاص ولا استحالة في اجتماع
وجود خاص ووجود مطلق لشيء واحد فان الجسم مثلا اذا اتصف
بفرد من البياض لكان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا ولم يلزم
من ذلك كونه ابيض مرتين وان ابطاله كون المطلق وجوده بلا زم
زيادته وجوده على ماهيته ح انما كان مبنيا لا على تحصيل الظاهر
وتعويله وما اختاره ههنا اشارة الى انه فارع ذلك الابطال
بان زيادة وجوده المطلق على ماهيته لا ينافي ما اراد وا بقولهم وجوده
عين ماهيته اذا ارادوا به وجوده الخاص واما الحال الذي يذكره
فقد دفعه بما امكنه وستكشف جلية الحال فيه **قوله** فلا يلزم من اقتضاء
الوجود الخاص الوجود اي المطلق اقتضاء ذات الممكن الوجود
اي لا الخاص ولا المطلق **قوله** فان الوجود الخاص للممكن يفتقر

وجوده لان الوجود المطلق

الى علة بخلاف الوجود الخاص للواجب فانه غير مفتقر الى شيء اصلا
بل هو قايم بذاته مستغن عما عداه وانما جاز اختلاف الوجودات
لان صحة الافتقار وعدمه لتحقق لونها بالماهيات وان كان تشاركها
في هذا العارض الذي هو الوجود المطلق فوجوده الخاص يقتضي
لذاته الوجود المطلق في نفس الامر اقتضاء تاما يستغني فيه الكلية
عن غيره دون الوجود الخاص للممكن مثلا وقد اعترض عليه بان الوجود
الخاص الواجبي لا يقتضي الوجود المطلق في الخارج اذ لا تحقق للوجود
العام فيه بل اقتضائه اياه في العقل وهناك يفتقر وجود الخاص الواجبي
الى غيره واقله المحل الذي تصور فيه اعني القوة العاقلة فلا فرق
واجيب بان الوجود الخاص الواجبي مستغن في الخارج مع اقتضائه
الوجود المطلق والممكن ليس كذلك فافهم **قوله** دون الخلو
بمعقول واحد ان تجد المعقول الواحد بكونه ممكنا كان بينهما منع
الخلو ايضا **قوله** لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا
بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب آه قيل والا قصر من هذا
التطويل ان يقال لو وجب بالغير وامتنع بالغير معا وجب ان يكون موجودا
ومعدوما في حالة واحدة وهو محال **قوله** اذ يمتنع خلو الممكن
عن احد المفهومات الثلثة اي عن احدها مطلقا بحيث لا يتصف
بشيء منها اصلا وذلك لان الامكان لازم لذاته فلا يخلو عنه قطعا
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين ايضا لانه لا يخلو الحال عن وجود
علته او عدمها **قوله** وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق
على الآخر اذا اتفقا بلا مع المضاف اليه فيه تسامح اذ لم يرد به تصادقهما
حقيقة بل تصادق ما يشتق منهما فان ما هو واجب الوجود ممتنع
العدم وبالعكس وما هو ممتنع الوجود واجب العدم وبالعكس
وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر بان يقال وجوب الوجود
هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة

في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود
الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية ومآل النسبتين
منفي برهان ذاتي فكذا الكيفيتان فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان
ويتعاكسان كما ذكر في طبقات المواد وكذا قوله فيما بعد اذ يصدق
على كل واحد من ضروري العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب
الوجود فيه تسامح حيث اريد بتصادق الصفات المشتقة منها
بعضها على بعض او اريد المبالغة في التلازم وان لم يكن متعاكسا
قوله وانما نسب الى العرف العام لان العرف العام يستعمل الامكان
بهذا المعنى فانهم يعنون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود
وبما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذلك يفهمون من الممكن
العدم ما ليس بممتنع العدم وبما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فجعلوا
الامكان متعلقا بالضرورة من الطرف المخالف وهو سلبها او ما يساوي
ذلك السلب قوله وانحصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان
فان الامكان العامي ان اعتبر مطلقا فهو شامل لجميع المفهومات
والمواد فلا انقسام بحسبه وان اضيف الى الوجود او العدم كانت
القسمة ثنائية فيقال الشيء اما ممكن الوجود العامي او ممتنع الوجود
فيندرج في الاول الواجب والممكن الخاص او يقال الشيء اما ممكن
العدم او ممتنع العدم فيندرج في الاول الممتنع والممكن الخاص
ولما كان لفظ الامكان بهذا المعنى العامي سواء قيد بالوجود او بالعدم
واقعا على ما ليس بضرورية الوجود ولا العدم اصطلح الخاصة
على استعماله في سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فكان هذا
امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه
مطلقا وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية
والوصفية والوقتية عن الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة
بناء على ان اسم الامكان لما كان بازاء سلب الضرورة فكلما كان طرفاه

خالين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط
ثم ان بعضهم اعتبر الامكان بالقياس الى زمان الاستقبال نظرا
الى الممكن الحقيقي المتصف بحقيقة الامكان كالاضرورة في شيء
من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه
لا يخلو عن ضرورة ما اما وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول
اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن
معلوما لنا بعينه واما اذا انسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه
لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر
ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على
حضوره ولانه لا تعين هناك بالايجاب الذاتي لان الكلام في الممكنات
ولا بالايجاب بالغير لعدم حصوله بعد فالامكان الاستقبالي هو سلب
الضرورة مطلقا عن الطرفين معا في زمان الاستقبال
والممكن بهذا الامكان هو في حاق الوسط بين طرفيه فظهر
مما قررناه معنى قوله وانما اعتبره من اعتبره آه واعلم
ان عدم تعين احد طرفي الشيء في الزمان المستقبل بحسب نفس الامر
مذهب الجمهور وهو مردود بان الحوادث تستند الى علل يجب بها
وجودها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل
تعين وجودها والا تعين عدمها وما تمسكوا به من الوجهين
لا يدل الا على عدم تعين احد طرفيه في الحال وذلك لا ينافي
تعينه في الاستقبال قوله ولا يشترط في امكان
الوجود في الاستقبال العدم في الحال اشارة الى ان بعض
من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا
في زمان الاستقبال العدم في الحال فان الشيء اذا كان
موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول
فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده

في الحال لا ينافي سلبها في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال
ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه
في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا في الاستقبال فوجب ان يعتبر
لامكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال ولامكان العدم
في الاستقبال الوجود في الحال لان العلة الموجبة بهذا الاعتبار
مشتركة بين الوجود والعدم اذ ربما يتوهم ان الواقع في الحال ضروري
في الاستقبال فيلزم اشتراط الامكان الاستقبالي باجتماع النقيضين
في الحال واما ما يقال من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد
طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان
الاستقبالي واما ممكن العدم فالاول مشروط بالعدم في الحال
والثاني مشروط بالوجود في الحال فليس مما يعول عليه لان المقصود
من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الشيء في طرفيه عن جميع
الضرورات وكونه في حاق الوسط بينهما غير مائل الى احدهما
كما تقدم **قوله** يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اخرج مثل
انما يتم هذا لو كان السبب الحامل على الاشتراط ما ذكره من الحرج
الى ضرورة الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون مجرد اصطلاح اوله
حامل آخر لا يوجب اشتراط الوجود في الحال لامكان العدم
في الاستقبال ولا يخفى عليك انه ايضا ساقط جدا فالصواب
ان يقطع النظر في الامكان الاستقبالي عما هو في الحال من الوجود
والعدم ويلاحظ حال الشيء في المستقبل وحده **قوله** لانها
نسب معقولة بين متصور ووجود مطارحي الا انها
كيفيات لتلك النسب المعقولة لكنه حذف المضاف واعتمد في ذلك
على ما سبق من المواد كيفيات النسب القضايا ويمكن ان يقال
يجوز ان يكون نسبا عارضة لنسب اخرى فيكون كيفيات لها
الوهم يرد بالكيفية ما سمينا ها يقابل النسبة بل اراد بها معنى الصفة **قوله**

قوله فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما
هذا ظ كما حققه نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب
كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات
ايضا فان الواجب تع يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم
والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم **قوله**
ويلزم التسلسل انما يلزم اذا لم ينته الى ما يكون اعتباريا وعدميا
اذ لا يلزم من كونها موجودة وجود جميع افرادها كما ذكره آنفا
وايضا قيل جاز كون وجوب الوجوب مثلا عينه كوجود الوجود
ووحدة الوحدة ونظائرهما **قوله** اذا كان موجودا في الاعيان
يكون ممكنا لانه صفة قيل لا نم ان الوجوب صفة بل منه ما هو واجب
لذاته وهو وجوب الواجب لذاته لانه عين ذاته ومنه ما هو ممكن
صفة لغيره وهو وجوب غير الواجب لذاته وفيه بحث
لان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية لنسبة الوجود الى الذات
كما مر فيكون متاخرا عن النسبة المتاخرة عن الذات فلا يتصور كونه
عينها **قوله** لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه
الحيثية جائز الزوال رد عليه بان هذه الملازمة بينة لانها
لا يقبل منعا اصلا فان معنى كون الشيء ممكنا هو كونه جائز الثبوت
وجائز الزوال نظرا الى ذاته واستلزام الشيء لجزئه بين لا شبهة
فيه وما ذكره من ان هذه الجملة اعني الذات مع الوجوب ممتنعة الزوال
لوجوب عللها اعني الذات دائما لا ينافي امكان الجملة وجواز زوالها
نظرا الى ذاتها لان وجوبها بالغير الذي هو الذات لا يوجب
زوال امكانها الذاتي والممكن لا يلزم من فرض وقوعه نظرا الى ذاته
مح وقد لزم من زوال الجملة مح وهو امكان ذات الواجب لزوال
وجوبه وفيه ايضا بحث لان الشارح حمل جائز الزوال في كلام المانع
على ما لا يكون ممتنع الحصول لا بذاته ولا بغيره فلذلك منع الملازمة

وبيّن امتناع زوال الوجوب بسبب امتناع زوال علته مع الاعتراف
بكونه ممكنا لذاته المستلزم لكون الجملة كذلك فانه معترف بكونها ممكنة
لذاتها ونقول يمتنع زوالها بسبب امتناع زوال علتها فان اكتفيت
انت بجواز زوالها نظرا الى ذاتها كانت الملازمة بينه وبين نفسها
لا منع عليها لكن يبقى الكلام في ان زوال الجملة بزوال الوجوب
هل يستلزم لذاته ذلك المحال اعني امكان الواجب ام لا فنقول لو كان
هناك استلزام ذاتي لكفى ان يقال لا يجوز ان يكون الوجوب
على تقدير وجوده ممكنا والا لكان جائز الزوال في ذاته وليس كذلك
لاستلزامه اتصاف الواجب بالامكان والتحقيق ان عدم صفة الوجوب
في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها لتلازم اتصافه بالامكان
فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها لا في نفس الامر
بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك المحال
وكذا الحال في الجملة المركبة من ذات الواجب وصفة الوجوب الموجودة
واستلزام عدم الشيء بعد كونه موجودا للمحال لا ينافي امكان عدمه
ولا يقتضي وجوب وجوده او لا يرى ان عدم الزمان بعد وجوده
يستلزم محالا كما بين في موضعه مع انه لا ينافي امكان عدمه ولا يقتضي
وجوب وجوده فقال هذا اذا اخذ الوجوب اما ان يكون صفة عدمية
او وجودية واحتياط والا لكان ممكنا وهو مستلزم لاستلزام عدمه
للمحال فتعين الاول وهو المط قلنا ان زعمت ان عدمه مطلقا يستلزم
ذلك المحال منعناه وقد مر سنده وان زعمت ان عدمه بشرط كونه
وجوديا يستلزمه سلمناه ولا يجديك نفعا لانه لا ينافي امكانه كما عرفته
ولا يجديك ايضا ان يقال الوجوب صفة لازمة لذات الواجب
ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فامكان عدم الوجوب
يكون مستلزما لامكان عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم
لامكان لازمه وامكان الواجب مح فامكان عدم الواجب ايضا مح

فامكان عدم الواجب ايضا مح فلا يكون الوجوب وجوديا
وهو المط لانا نقول هذه الصفة من حيث هي سواء كانت وجودية
او عدمية لازمة لذات الواجب فلا يكون عدمها مستلزما
لامكان الواجب فلا يتم الاستدلال وايضا في استلزام امكان
الملزوم لامكان اللازم كلام فان عدم المعلول الاول ممكن
لذاته ولازمه اعني عدم الواجب مح لذاته **قوله** ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود اما
التقدم بالوجود فظ لان الايجاد متاخر بالذات عن وجود العلة
ومتقدم على وجود المعلول واما التقدم بالوجوب فلان الشيء
ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب العلة متقدم على وجودها
فيتقدم على وجود المعلول بثلث مراتب قيل الحكم بتقدم العلة
فيما ذكر انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب
من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها ولهذا قالوا
لان المنع من كون الوجوب موجودا في الخارج وح يمتنع كونه لازما
للماهية والا لكانت الماهية في الذهن متصفة بوجود خارجي
وهو مح بل لا بد وان يكون لوجود الماهية مدخل في وجود الوجوب
لاستحالة كون الماهية من حيث هي موجبة صفة في الخارج قائمة بها
او بغيرها ضرورة وانفاقا والنزاع انما وقع في جواز كونها
من حيث هي موجبة لنفسها كما بينا واما كونها كذلك موجبة لغيرها
سواء كان صفة لها او لا فمما لم يتوقف في بطلانه احد **قوله**
وكلاهما مح اما تقدم الوجوب على نفسه فظ واما ثبوت
وجوب آخر للواجب فلاجتماع المثلين ولادائه الى ان الوجوب
لا يكون وجوبا للواجب اذ الكائن قبله واجبا بذلك الآخر
قوله وان كانت علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات اي اذا نظر الى الذات وقطع النظر

عن ذلك الغير جاز ان يعدم ذلك الغير فيلزم امكانه فيبطل بجواز ان يكون
ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز انفكاكه لان لازمه الذي هو الوجوب
عين الذات وليس بشيء لان ذلك الغير لا بد وان يكون موجودا في
في الخارج لانه موجد للوجوب في الخارج فيوجد ذلك الغير قبل الذات
فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على ذلك الغير المتقدم على الوجوب
وهو عين الخلف [illegible] واما غير الذات فيلزم جواز الانفكاك ولا يبطل
قوله لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا اي معدوما
في الخارج وما يقال من انه يلزم ارتفاع النقيضين فجوابه المستحيل
ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما اصلا في
نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون
شيء منهما موجودا خارجيا فان المفهوم الاعتباري وسلبه
نقيضان قطعا ولا وجود لشيء منهما اصلا فان قيل قد تقرر
في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين
اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي
فقط كالسلب والايجاب فعلم انه لا بد في النقيضين ان يكون احدهما
وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم اجيب بان معنى الوجودي هناك
ما ليس السلب جزء مفهومه سواء كان في الخارج موجودا او لا
والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة قوله
فان الامكان بالامكان لاني لصدقه على الممتنع عدمي قيل استعمال
المقدمة ههنا على طريقة الالزام للمستدل حيث استعملها في دليله
فلا يتجه عليه السؤال الذي اورد على المستدل لجواز فردين عدمي
ووجودي على ان استعمالها ههنا لتوضيح سند المنع ولا فائدة
للقدح فيه قوله لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لزم امكان الممتنع الى آخره اخصر من هذا ان يقال لو كان
الامتناع موجودا في الاعيان لكان موصوفه اعني الممتنع موجودا

موجودا فيها لان الامتناع وجود وصفه بدون وجود الموصوف محال
لكن ان رجع عما ذكر في متن الكتاب لظهر انه لا يصح فان الحكم
باستحالة وجود الممتنع انما هو لاستلزامه انقلابه الى الامكان او الوجوب
قوله يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقيل ان اريد بذلك
سلب الامكان عنه في زمان الوجود وقبله فالاخير في الممكن الثابت
الحادث لا دون الاول لان تقدم الموصوف بالوجود على الصفة
لا يجب ان يكون بالزمان بل يكفي منه التقدم الذاتي وان اريد سلبه عنه
في مرتبة الوجود وما قبلها اعني مرتبة الايجاد فلا شبهة في تحققهما معا
في جميع الممكنات الموجودة سواء قيل بحدوث الجميع كما هو مذهب المليين
او قيل بتقدم بعضها زمانا كما ذهب اليه الفلاسفة قوله والتالي باطل
لانا نفرق بين الامكان وعدمه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما
فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان
ان لا يكون الممكن ممكنا هف قوله ونفرق بين الشيء العدمي
وبين رفع الشيء العدمي كما نفرق بين الامر الوجودي وبين رفع
الامر الوجودي ضرورة ان الشيء ورفعه متناقضان سواء كان
الشيء عدميا او وجوديا فتنافيهما ضروري قطعا قوله فان الفرق
بين الامكان المنفي وبين نفي الامكان غير ثابت على زعمه بناء على
ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون الاستثناء ونقيض التالي
صادقا عنده فيحتاج لتصحيح صدقه بان وصف الامكان بالمنفي
ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان
ثابتا بل معدوما لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضنا
منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون ما فرض كونه منفيا مطابقا
للواقع ونفاه وصفه بالعدمي فرضنا الظهر الملازمة لان هذا الفرض
اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فتامل ويمكن ان
يوجه الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا على ذلك المقدم لكن المقدم
حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن
ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له
اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا
تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان
لكن كون الممكن لا امكان له تناقض صريح وح لا يلزم ان يكون لفظ المنفي
مستدركا وتقرير الجواب بانا نمنع تحقق المقدم وما ذكر
في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي **قوله** فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه
يريد به نقيض مدعانا لا نقيض مدعى الخصم فان ذلك لا يكون
مطلوبه قطعا ولو قال نقيض المقدم الذي هو مطلوبه
كما يوجد في بعض النسخ لكان اظهر واما ان يقول ويكون اللازم
لنقيض المدعى نقيض مدعى الخصم كما لا يخفى **قوله** والا يلزم
الانقلاب لزوم الانقلاب على تقدير كونه واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات ظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان ثبوته
بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع
امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا وفيه بحث
لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه
المستند الى ذاته فالاولى ان يقال ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا يثبت له
بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا
له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول
واحد شخصي او لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد
كما يظهر بادنى التفات **قوله** فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون
الوجود واجبا بالنظر الى الغير هذا سؤال على قوله فلو طرء عليه
الامكان بالغير لما صار الوجود واجبا اذ معناه ان اللازم من

من طريان امكان بالغير ان لا يكون وجوده واجبا نظرا
الى ذلك الغير ولا ينافي ذلك وجوبه نظرا الى الذات فلا يلزم
زوال مقتضى الذات والانقلاب وعبارة السؤال في بعض النسخ
هكذا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود ممكنا بالنظر الى الغير ويكون
واجبا بالنظر الى الذات والمآل واحد **قوله** واذا اعتبر عدم
الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير فالذي يعرض
لها بسبب عدمها يسمى الامتناع اللاحق والذي يعرض لها
بسبب عدم علتها يسمى الامتناع السابق على قياس ما ذكر في الوجوب
فكل ممكن موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكل ممكن
معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وشيء منها لا ينافي امكان
الماهية في حد ذاتها **قوله** الممكن لا يكون ممكن الثبوت في حد
ذاته كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما
وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان
وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل
ما هو ممكن الوجود لشيء آخر سواء كان حال امكان حلول الاعراض
في محالها او حلول الصور في موادها لا يكون ممكن الوجود في ذاته
اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان
واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره ضرورة ان الحلول
يستلزم احتياج الحال في وجوده وتشخصه الى محله فان المنفي
فيهما من غيره لا يحل فيه بالضرورة فظهر ان امكان وجود شيء في
لآخر سواء كان امكانا خاصا او امكانا عاما لا يجامع ضرورة لا امكان
وجوده في نفسه اعني امكانه لذاته **قوله** ولا يكون ممكن الوجود
لشيء آخر اي لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها
لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاها لانها مجردة **قوله**
فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علل افتقار عن تصور الا

لانقال العلم بوجود المعلول يستلزم العلم بوجوده بوجود العلة
وليس وجوده علة لوجوده فانتقض ما ذكرتم من استلزام العلم
بامكان الشيء والعلم بافتقاره الى المؤثر يقتضي ان يكون الامكان
علة للافتقار لانا نقول العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم
بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا
للافتقار ظاهر البطلان وكونهما معلولي علة واحدة بناء العلم
بالافتقار بعد العلم بالامكان على انا نقول البديهة تشهد بان
افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست
خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار
علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا
شرطا **قوله** لانا قد نتصور وجود الحادث هذا الدليل انما يدل
على ان الحدوث ليس علة لا على انه ليس جزءا منها او شرطا لها
فالاولى ان يقتصر على نفي العلية فيقال الحدوث ليس علة لانا قد نتصور
كما وجد في بعض النسخ واما الدليل الاول فيدل على نفي الكل كما لا يخفى
قوله اجيب بان الامكان صفة للماهية الممكن اه وذلك
بان الامكان صفة للوجود فان الوجود ينقسم الى واجب وممكن فيتأخر
بل هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها ثم قيل لا يقال
الامكان لا يتأخر في العقل عن الوجود لانه لا يرجح اذ لا تحقق للامكان
الا في العقل فلا يتم الكلام لانا نقول الحدوث ايضا اعتباري
مثله فما يرد على احدهما يرد على الاخر اقول الامكان يتأخر عن الماهية
نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه
ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف
به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك انه متأخر
عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء

سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا اولا وليس لك ان تقول
يكون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بعدمه حتى لا يلزم
تأخره عن وجود الماهية اي كونها موجودة بل عن الماهية
ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه لانه اذا فسر الحدوث
بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا
هف واذا تحققت ما قررناه تبين لك ان انقسام الوجود الى
الواجب والممكن لا يستلزم الا تأخر الامكان عن مفهوم الوجود
مطلقا او مقيدا بالماهية مخصوصة لا عن اتصاف الماهية بالوجود
اعني كونها موجودة وبذلك يضمحل ما تخيله اراد بذلك الجواب
ويتضح الفرق بين الحدوث والامكان ايضاحا تاما **قوله**
وان امكن لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب يعني يلزم
امكان ترجيح المرجوح بلا سبب ولما كان هذا الترجيح محالا كان
امكانه ايضا محالا ضرورة استحالة امكان المحال والا لما كان محالا
قوله وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته قد تقدم
تقرير هذا البحث ودفع ما يتعلق به من الاعتراضات
مستوفى وقد اعيد ههنا بعضها بعبارة اخرى وهي ان السبب
انما يجعل مسببه اولى اذا كان اي السبب واقعا اذ لو اقتضى
ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب
لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد
من احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع
سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب
فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نقول
يمتنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن
واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها

بالمجرد ان

جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم
معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر ويمكن ان يجاب
عنه بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء
كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك
السبب فلا يكون مستندا الى الذات وحدها والمقدر خلافه وتلك الشبهة
ايضا ما قيل من انه تجوز كون الذات مبدءا لاستيجاب الاولوية لا مبدءا
لوجوبها فلا يمتنع زوالها وبيان دفعه ان الكلام في الاولوية الحاصلة
للممكن نظرا الى ذاته فلا بد ان يكون علة تامة لها ومبدء الوجوبها
والمقصود من نفي هذه الاولوية دفع توهم جواز وقوع الممكن
نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره وان الممكن لا يستحق في ذاته
حصول اولوية لاحد طرفيه من غيره فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع
هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال
بوجوده على وجود الصانع **قوله** ولا يكفي العلة الخارجية
الظاهر من عبارة متن الكتاب ان يقال فلا يكفي الاولوية الخارجية
اي الحاصلة من خارج الممكن والمال واحد **قوله** فيحتاج الى مرجح
لم لم يكن في وقوع الطرف الراجح رجحان الحاصل من تلك العلة الخارجية
وليس هذا الممتنع بديهة الا الممتنع بها ووقوع احدالمثلين الاوجوه
فالاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود اعني العلة التامة
لا بد ان يعتبر الوجود بها اذ لولم يجب لجاز الوجود والعدم
معها فليفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص
احدهما بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح
احد المثلين وبين على الآخر بلا سبب وان كان لمرجح لم يوجد في الآخر
لم يكن ما فرضناه علة تامة هف فان قيل كما ذكرتم انما يتم بالعلة التامة
والكلام في العلة المقتضية للاولوية ولا يجب ان يكون تامة لجواز حصول
الاولوية بعض ما يتوقف عليه المعلول وح جاز وقوع الطرف الاولى

كما ذكرتم اولا قلنا حصول اولوية الوجود مع انتفاء كل شيء
ما يتوقف عليه مح اذ مع ذلك يكون العدم اولى بحصول علته التامة
فالاولوية لا يحصل الا بحصول جميع ما يتوقف عليه وهو العلة
التامة او نقول لو وقع مع تلك الاولوية في وقت دون آخر لزم
ترجيح احد المثلين على الآخر بلا مرجح اذا فرضنا ان ليس
في الوقتين غير تلك الاولوية **قوله** وهذا الوجوب هو الوجوب
السابق فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل
وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد سبق فيما سبق ان بين
الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان سبق الوجوب
على الوجود ذاتي سبق ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني
فليس الوجوب الا في زمان العدم فلا اجتماع بينهما والجواب
بيد فع ايضا ما قيل من انه كيف يجوز اتصاف الممكن حال عدمه
بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية بل الوجوب السابق حال العلة
قبل وجود المعلول **قوله** ووجوب المعلولات اعني الوجوب
اللاحق تقارنه جواز العدم نقض عليه بان مولانا الواجب لذاته
موجود ومقتضية فعلية فلا يخلو عن الوجوب اللاحق فههنا
وجوب لاحق مع انه لا تقارنه جواز العدم والجواب ان المراد
الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب
اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق
باق على طبيعة امكانه ثم وتقارنه جواز العدم نظرا الى الذات
واذا لم ينافي الوجوب اللاحق الامكان الذاتي بل قارنه كان
الوجوب السابق اولى بذلك **قوله** لانه يمكن عنها على فرض
عدم العلة الانسب ان يقال عند فرض عدم الماهية
وما ذكره انسب ببيان عدم لزوم الوجوب السابق ولو حمل
العلة على العلة الوجوب دون علة الماهية رجع المعنى الى

قوله الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى الجانبين توهم الاشتراك المعنوي والحق ان الاشتراك لفظي قوله فان استعداد النطفة الانسانية واستعداد الانسان للكتابة تنبيه بالمثالين على ان الامكان الاستعدادي يوجد للاعراض كما يوجد للجواهر واعلم ان الاستعداد القائم بالنطفة مثلا اذا نسب اليها يسمى استعدادا للانسانية واذا نسب الى الانسانية يسمى امكانها في النطفة فالامكان الوقوعي قائم بمحل الممكن لانه المتصف بالاولى والبعد والقرب حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به وانتسابه اليه ثانيا ومن هذا يظهر فرق اخر بين الامكان الاستعدادي والامكان الذاتي ومنهم من فصل الكلام في الاستعدادي وقال اذا كان لمحل من شأنه ان يحل فيه صورة او عرض موانع تمنع من حصول ذلك الحال فيه او شرائط يتوقف ذلك الحصول عليها فبحسب ارتفاع تلك الموانع وحصول تلك الشرائط يحصل في ذلك المحل كيفية ما يستعد له لوجود ذلك الحال فيه فتلك الكيفية تسمى استعدادا والمعقول اللازم لذلك الاستعداد يسمى امكانا استعداديا والقرب والبعد اضافيان عارضان لذلك الاستعداد الذي هو من مقولة الكيف ولا بد للاستعداد من مادة لانه تدريجي يستكمل من الضعف الى القوة ومن البعد الى القرب وكل تدريجي حادث لا بد له من مادة وكل مادي مركب فلا استعداد الا في المركب والشارح جعل الاستعداد هنا ولا يعتبر المركبات وجعل مؤداه وتعدم ولو وجد للمركبات تمثيلا لا حصرا وما ذكرناه اوفق لما في الواقع قوله ان كان غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم لا شك ان سبق العدم على الوجود سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وهو المسمى بالسبق الزماني فان اريد بكون الوجود مسبوقا بالغير كونه مسبوقا بهذا السبق فلا يراد بكونه مسبوقا بالعدم ايضا فالتعريفان للحادث متساويان وبان كل

اذ كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم لما عرفت فالتعريفان متلازمان قطعا لان العدم موجود وهو سابق عليه ذلك السبق وكذا كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم لما عرفت فالتعريفان للقديم ايضا متساويان وان اريد بكونه مسبوقا بالغير سبقا ذاتيا كان التعريف الاول للحادث اعم لان المعلول القديم اذا ثبت كما ذهب اليه الفلاسفة كان حادثا بهذا المعنى الذي يسمى حدوثا ذاتيا لكونه مسبوقا على موجده سبقا بالذات دون المعنى الثاني المسمى بالحدوث الزماني وكان التعريف الثاني للقديم اعم من الاول قوله وهو سبق المؤثر الموجب اي المؤثر المستلزم لمعلوله كالعلة الفاعلية المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع موانعه قوله وهو كون الشيء بحيث يحتاج الى شيء اخر ولا يكون مؤثرا موجبا له هذا الذي ذكره هو معنى العلية الناقصة واما السبق بالطبع فهو ما يلزم بهذا المعنى اعني الترتب العقلي الذي بين الواحد والاثنين مثلا فان العقل يحكم بان الواحد ما لم يتم له الوجود لم يوجد الاثنان قطعا وكذا السبق بالعلية هو الترتب العقلي الذي بين المؤثر الموجب ومعلوله وهو الذي يعبر عنه بالفاء في مثل قولك تحركت الاصبع فتحرك الخاتم وان كانا معا في الوجود ان معا في الزمان وكذا السبق بالذات المشترك بين السبق بالعلية وبين السبق بالطبع هو الترتب العقلي بين المحتاج اليه والمحتاج المجوز لاستعمال الفاء داخلة على المحتاج واعلم ان العلة التامة ان كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع عنه او مع اعتبار شيء ومعها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار

سواء اعتبر هناك شرطا اولا فهي متقدمة على معلولها تقدما بالعلية
وان كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء
كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في
المركب الصادر عن الموجب ففي تقدمها على معلولها نظر
لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية بالذات
فلا يتصور تقدمها عليها لاستحالة تقدم الشيء على نفسه نعم
يتصور تقدمها عليها مع انضمام امرين آخرين اليها فانها حينئذ مركبة
من امور كل واحد منها مقدم على معلولها تقدما بالطبع فانه لازم
للعلية الناقصة وتقدما بالذات ايضا لانه دائما متقوم ومنهم
من يسمي التقدم الطبيعي تقدما ذاتيا وقال لا معنى ان ذات هذا الواحد
وذلك الواحد ولا ثم لذات الاثنين انهما سواء فرضناهما موجودين ام لا
فهذا التقدم حكم باعتبار ذات الشيء وحقيقته بخلاف الاول فانه
باعتبار الوجود فعلى هذا يكون التقدم الطبيعي مخصوصا بجزء الشيء
دون سائر علله الناقصة فان قلت العلة لا بد ان تكون علة تامة
حقيقة لان العلة التامة هي جميع ما يتوقف عليه الشيء مطلقا فيندرج
فيها جميع علله القريبة والبعيدة مع ان تقدمها على معلولها
تقدم بالعلية لا بالطبع كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فلا يكون
التقدم الطبيعي لازما للعلة الناقصة قلت العلة القريبة في حكم العلة
التامة لانها مؤثرة مستلزمة للمعلول وقد تسمى علة تامة ايضا نظرا
الى الظاهر ويحتمل ايضا تأويل ذلك المثال بان المراد تقدم حركة اليد
مع ما يتوقف عليه من عللها على حركة المفتاح وقس عليه ذلك
سائر نظائره من الامثلة **قوله** والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء
محتاجا الى الآخر في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء
هذا امر وجداني قيل من ان السبق انما يعني ان لا يكون الآخر
محتاجا الى ذلك الشيء لا مدخل له في مفهوم السبق بالذات ولذلك يقولون

يقولون في ابطال الدور لو احتاج كل منهما على صاحبه ولو اعتبر
السبق الذاتي في مفهوم السبق لم يصح هذا الحكم فهو مستدرك بل ينبغي ان يكون
التعريف جامعا **قوله** فاقسام السبق عند الحكماء هي خمسة
قيل عليه ان اريد بالسبق معناه اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف
اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه وقد اعتذر عنه بان
زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالبا ولزم منه
ان يكون معنى السبق في الشرف راجعا الى السبق بالرتبة الحسية
فلا يكون قسما برأسه **قوله** اذ بعض اجزاء الزمان ليس علة
للبعض اي ليس علة موجبة له لعدم الاجتماع اولا ويجب ان ينتفي
فلا يكون جعل بعضها علة وبعضها معلولا اولى من العكس فلا علية
ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان
متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة واما نفي السبق بالطبع
فلذلك اي لعدم العلية الناقصة للوجه الثاني اعني الثاني [illegible]
دون الاول اعني عدم الاجتماع لجواز ان يكون بعضها علة معدة
للبعض فلا يجامعه كالامس لليوم **قوله** لكنه ليس بزمان زائد على
السابق بل هو زمان ملحوق السابق بعدها فلذا السابق ان عرض
لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمتاخر
وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك
لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان
وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا
وبالذات ولغيره ثانيا وبالعرض تدل على ذلك انه اذا قيل
وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لم فان قلت
انه متقدم عليه فالواجب بانه وجود زيد كان مع الحادث
الفلاني ووجود عمرو مع الحادث الاخرى وتلك الحادثة كانت
متقدمة على هذه الحادثة اتجه ايضا ان يقال لم قلت انها متقدمة

على عدم فلو اجيب بان تلك لكانت امس مقدم على اليوم لم يصح ان يقال
لما قد اثبت تقدمه عليه ويرد عليكم في التحقيق وهو انما لاجزاء الزمان بالذات
كلام ان شاء الله تعالى **قوله** فان امس سابق على اليوم بالرتبة العقلية اعني
اعني ما هو بازاء الحسية وهو تقال المتقدم بالرتبة عقلية كانت او حسية
لجامع المتاخر في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك وقيل ايضا يجوز
ان يتقدم بعضها على بعض بالطبع لان وجود اليوم مشروط بوجود الامس
وانقضائه وقد مضى ان شاء الله الى ذلك **قوله** علم انقسام المعية والتاخر
لا اشكال في التاخر فانه مضايف للسبق فاقسامه من سبق معنى لكن المعاني
بالقياس الى شيء واخر من لاخر فاخر هو مضايف لذلك السبق بلا
اشتباه ولا اشكال ايضا في المعية الزمانية العارضة لشيئين وجدا في زمان
واحد ولا في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كنوعين مشاركين
واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص
او حسية كالمؤمنين في نجا ذبين ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين
ناقصتين لمعلول او احد جزئين لشيء واحد فانهما معا في العلية لا لكل الشيء
او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة فانهما معا ايضا في المعلولية
لتلك العلة انما الاشكال في المعية بالعلية وذلك لان المعين
بالعلية ان كانا علتين لا يجوز ان يكونا بالقياس الى شيء واحد لاستحالة
ان يكون لشيء واحد علتان مستقلتان اتفاقا وان كانا معلولين
لا يمكن ان يكون معلولي علة واحدة من جهة واحدة بشرط واحد بل لابد
من الاختلاف هناك على ما زعم الحكماء [illegible] في التحقيق معلولا علتين
عندهم وحينئذ اذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء اخر
يكونان معا ايضا في العلة فيلزم ان لا يكون موجودان الا واحدهما
علة للاخر او هما معا في العلة واجيب بالالتزام ذلك فان كل
موجودين اما ان يكون احدهما علة للاخر واما ان يكونا معلولي علة
واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود وقوله او على معلولي احد

واحد لكن بالنوع فيه الميل ان اشار الى ان المعتبر الوحدة النوعية
فلا يلزم ان كل علتين لمعلول ليس مطلقا يكونان معا كما ان في قوله
بان يكونا معلولي علة واحدة اشار الى ان المعتبر في المعلولين من المعلولين
ان يكون ذات العلة واحدة وان حلت الجهات فلا يلزم ان كل معلولين
مطلقا يكونان معا واما المعية بسبب العدم والتاخر في المعنى الذي
نسب اليه التقدم والتاخر فان لم يكن ذلك المعنى امرا اضافيا
كالزمان والشرف فلا حاجة هناك الى ملاحظة امر اخر وان كان
امرا اضافيا كالعلة التامة والناقصة والرتبة فلا بد هناك من ملاحظة
امر اخر واحدا اما بالشخص او بالنوع وهذا اقرب ولكل وجه [illegible]
واما المعية في العدم [illegible] اجزاء الزمان بالذات
فغير معقول **قوله** واعلم ان انواع التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية
والاشدية ميل هذه الثلثة اسباب للتشكيك لا انواع له لعدم حملها
عليها ولانها من احوال اللفظ وهذه الثلثة من احوال [illegible] فلا يكون انواعا
له وان سلم كونها انواعا له فاي دليل دل على انحصار فيها
وما الدليل على الانحصار المذكور والجواب ان في الكلام محذوفا
تقديره تشكيك الاولوية وتشكيك الاقدمية وتشكيك الشدة فالانواع
هي التشكيكات الحاصلة بهذه الاسباب وهذا ما لارباب [illegible] والدليل
على الانحصار هو الاستقراء وكذا الدليل على الانحصار المذكور هو
الاستقراء التام في انواع السبق وانواع التاخر مقيسة بعضها الى بعض
اعني السبق الى السبق والتاخر الى التاخر كان انحصار السبق في [illegible]
لكنه بالاستقراء ايضا **قوله** لان السبق بالعلة اولى بالسبق
بالاضافة الى السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه
من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلة
والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف

وبالرتبة وبالزمان اذ لحوق في هذه الثلثة ان يعلم السابق متأخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل كان سبقان حقيقيان كما سيتحقق وحاصل ما ذكره من اختلاط الاضافة من المضافين في الانواع وانواع التشكيك اذ اذا كان سبق بالقياس الى سبق اخر اولى بمفهوم السبق كان التأخر الذي هو مضايف السبق الثاني اولى بمفهوم التأخر وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فلا اضافة من المتقابلات اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متحفظة بين متضايفيها **قوله** فالمتقدم بالزمان انما هو من له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول قيل اجزاء الزمان تتقدم بعضها على بعض تقدما زمانيا وليس عروض التقدم لها من حيث وقوعها في زمان اول وهذا ليس بمتجه لانه اراد بالتقدم بالزمان ما وراء اجزاء الزمان وكذلك قال بعد هذا الكلام واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلذاته لا لامر آخر فاستثنى مما ذكره المص من ان التقدم وانما يكون بعارض اجزاء الزمان فان التقدم فيها لذاتها لا لعارض كما سيجيء وعلى هذا ينبغي ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اولى بمفهوم السبق على عداه فان قلت تقدمه وان كان عارضا لذاته لكنه يمكن فيه انقلاب المتقدم متأخرا وهو بعينه فان الامس متقدم على اليوم اذا ابتدأ من الماضي ومتأخر عنه اذا ابتدأ من المستقبل قلت نعم لا يكون تقدمه بالذات بل بعارض هو الربط وما ذكرناه انما هو على تقدير كونه تقدمه بالذات **قوله** وسميتان التقدم والحدوث بالمجاز يعني في الاصطلاح واما في اللغة فالحقيقة لان هذين المعنيين المذكورين سابقا حقيقيين انهما بما فيه بخلاف المعنيين المذكورين ههنا فانهما اضافيان اذ لا يوصف شيء بأحدهما الا بعد اعتبار شيء آخر متصف بالاخر فالقدم بهذا المعنى قديم بالقياس الى حادث هو حادث بالقياس الى ذلك القدم فهما متضايفان **قوله** اذا اعتبر الزمان في ماهية

في ماهية التقدم والحدوث الحقيقيين اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون الوجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان في مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستغرقا جميع الازمنة الماضية وح لا يمكن وصف الزمان بشيء منهما لما ذكره فيلزم ان لا يكون بين الحادث والقديم منع الخلو في الموجودات قال الامام في الملخص قد يراد بالحدوث حصول الشيء بعد عدمه في زمان ماض وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثا لاستحالة ان يكون عدم الشيء مقارنا لوجوده وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده الى غيره دائما كان الاحتياج او لم يدم فالقدم معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث **قيل** يعلم من هذا ان القدم المقابل للاول من معنيي الحدوث هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان مضى وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل كما جاز وصفه بالحدوث بمعنى احتياج وجوده الى غيره بلا محذور ثم **قيل** يمكن دفعه بان الزمان معتبر في مفهوم القدم سلبا لا اثباتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال **قوله** والحدوث الذاتي متحقق قال الامام وغيره باحتياج الشيء في وجوده الى غيره وتحققه بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اذ كل ممكن موجود متصف به قطعا لكن الظ الحدوث بأي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور بل ما يلزمه من كون الشيء مسبوقا في وجوده عن غيره سبقا ذاتيا وكانه المراد من ذلك التفسير وتحققه ايضا بين تبعا لتحقق ملزومه فلا يحتاج الى تكلف في اثباته ومنهم من قال مسبوقية الوجود بالعدم ان كانت بالزمان فهو حدوث زماني وان كانت بالذات فهو حدوث ذاتي وفيه بحث لان العدم لا تقدم له على الوجود مقدما ذاتيا كما لا يخفى ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته وهو قريب مما ذكره في الشرح من انه مسبوقية الوجود بلا استحقاقية

سبقا ذاتيا والدليل فيهما واحد وعنوان الوجوب والاقتضاء فيه حال الشيء
من غيره ولا استحالة في الوجود حال له من ذاته الى اخر ما قرره وبحث
لان غايته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير
دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت
ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع
حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام
من الطرفين قوله والضابط والا يلزم حدوث القديم وذلك لان القدم
صفة لازمة للقديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم
ثم اتصفت واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها
كذلك قطعا واما كون القدم حادثا حدوثا ذاتيا فلا يستلزم كون موصوفه
كذلك قوله ولا اول يوجب التسلسل قد عرفت ما فيه مما شاع على ما مر من جواز
كون قدم القدم عين القدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل
وايضا جاز ان يكون صفة القدم موجودة في ضمن بعض
افراده فقط فيكون قدم القدم امرا اعتباريا معدوما في الخارج فلا
يتسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه قوله قد يعتبرهما
العقل من حيث هما حالان لغيرهما يعني ان العقل قد يلاحظ
مفهوم القدم والحدوث من حيث انهما وصفان قائمان بذات القديم
والحادث بهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما في انفسهما فضلا عن
عن اعتبار كيفية وجودهما اعني القدم والحدوث العارضين لوجودهما
وقد يلاحظهما من حيث هما موجودان وينظر في احوالهما فيجوز ان
يعتبر لهما قدما وحدوثا اخرين لكن ينقطع هذا التسلسل بانقطاع
الاعتبار كما في ساير الاعتباريات من الامكان والوحدة والوجود
ونظايرها وههنا بحث وهو ان العدم والحدوث انما يوصف بهما الشيء

كوجوده

بحسب وجوده في الاعيان كما اشار اليه واذا كانا اعتباريين
لم يوجدا في الاعيان فكيف يوصفان بالقدم والحدوث وان جاز
وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما اذ
لان وجودهما في الاذهان حادث وفي علم الله قديم فلا يصح قوله
يكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث ولا مخلص الا ان
يقال ذلك باعتبار اتصاف القديم والحادث بهما في نفس الامر
فيكون معنى قولك القدم قديم ان ثبوته للقديم واتصاف القديم به
ان غير مسبوق بالعدم الثبوت والاتصاف فقس على ذلك
معنى كون الحدوث حادثا والاعتراض بانه لا معنى لقولك هما حالان
الا انهما صفتان وجوديتان لغيرهما فهذا الاعتبار لا ينفك عن اعتبار
وجودهما للغير وليس لهما وجود مغاير لذلك فلا فرق بين الا
الاعتبارين متجه على ظاهر كلامه لاشعاره بان لهما وجودا في انفسهما
مغايرا لثبوتهما لغيرهما وذلك مناف لكونهما اعتباريين كما لا يخفى فقد
يتكلف لدفعه بان مراده ان العقل في الاعتبار الاول لا يعتبر حال
وجودهما اصلا فضلا عن تباين الحالين وانه في الاعتبار الثاني
يلاحظ حال وجودهما اي ثبوتهما لغيرهما فيعتبر للقدم قدما وللحدوث
حدوثا قوله ويمكن ان يكون المراد هذا الكلام ملحق بالشرح وهو
احتمال بعيد لان حمل الحقيقة على ما ذكره من القسمة الحقيقية ايضا
يتبادر من اقسامها بخلاف الاقسام الاعتبارية التي هي اخل اقسامها
مستبعد كيف وقد بين انقسام كل واحد من الوجوب والامتناع
الى الذاتي والغيري دون انقسام العدم اليهما بل لم يجر ذلك اصطلاح
كما ذكره قوله فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا لكل منهما
وهو غير مستقيم فان قلت البسيط الخارجي اذا لم يكن من ذاته شان
يمكن تصور ان يطابقه صورتان متغايرتان والبديهة شاهدة بما
بالنسبة له اجيب بان ان حد بالكنه له بديهة الوهم وذلك لا يعلى بالصور

المحسوسة كالمنقوشة على الجدار وبالصور الثابتة من الخيال اذا
يستحيل مطابقة صورتين منهما لشيء واحد وآما الصورة التي تنتزع
العقل من الجزئيات بحسب استعداد الشروط وتحصيل ملكة من جهة
النفس للجزئيات وتحليلها وتسهيلها من اركانه ومباينات بينهما
فلا استحالة فيهما ان ينتزع النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص صورة
اخرى مطابقة لبني نوعه وصورة ثالثة لبني جنسه **قوله** لان لكل ماهية
هذا مبني على برهان التطبيق لتوحيد وان عامدا الواجب من ماهية
سواء كانت نوعية او جنسية او حيلية مقتضية لامكان الوجود فلا
يجوز من ركه الوجود فلا يجوز من ركه الواجب ما عداه من شيء منها
والا لكان متصفا بالامكان لان الاجزاء العقلية متحققة مع
المركب من خارج مثل عدم مشاركته من الماهيات في ماهية لا يدل
على انه لا جنس له لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج
وان له كان له انواع كثيرة في العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك
قوله ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص
الى امر يقومانه مثل هم معترفون بان ذاته التي هي الوجود الكلي
غير معقول للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل في تعقلها الى امر
يقومانه والاستدلال بانه لا اشتراك مع الغير في ذاتي ليس بتمام
لم لا يجوز بعض المفهومات الصادقة عليه وعلى غيره كالعاقل والمعقول
مثلا ذاتيا تماما او لازم لا ذاتي تمام لها وايضا عدم الاشتراك
مع الغير في ذاتي وعدم الاجزاء الخارجية لا يقتضيان عدم تركبه
عقلا لجواز ان يكون له اجزاء محمولة مساوية له غير منتزعة من اجزاء
خارجية فلا يصح قوله يستحيل تركبه في العقل مطلقا **قوله** ان لا يكون
الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره قال الامام في المحصل والا لكان
بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة بالغير
وقال المحشي في نقض ان الواجب له علاقة العلية والعلاقة بالغير فان اراد

فان اراد بانه تركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجود ان يلزم ما
والواجب الشامل للواجب المطلق الشامل للواجب بالذات او بالغير فهو
جائز وان اراد ان يكون بينه وبين غيره تعلق الافتقار كما في المركب فكان
هذا محال عليه لانه لا ينفعل عن غيره وقال الشارح ان الواجب
لا يكون جزءا من غيره بمعنى انه لا يحصل منه ومن شيء آخر
ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث لا يكون المجموع متحدا
واحدا واحتاج في بيانه الى الاطناب **قوله** وهذا الحكم وان
اي الحكم بامتناع حصول حقيقة واحدة وحدة حقيقية من جزئين لا يكون
احدهما حالا في الآخر معلوم بالضرورة بما نقلوا في ذلك بامثلة
جزئية كالانسان الموضوع بحسب الجزء وادعوا الحق التوضيح الغا
الغا عنه لا لاثباتها ومنهم من منع كونها ضرورية وادعى انه لا بد
لها من دليل **قوله** والامام الآخر هو الذي من قبيل انما يكون ا
الامام الآخر عرضا ان لو احتاج في وجوده الى محله وهو ممنوع
لجواز ان يحتاج اليه في تشخصه لا وجوده فيكون صورة لا عرضا
وقد يجاب بانها ان كانت صورة احتاج اليه محلها في وجوده
او تشخصه وكلاهما مستحيل في الواجب لذاته فتعين ان يكون الحال
فيه عرضا لا غير وزيد ما اطنب فيه ان يقال لا تركيب حقيقيا
مع عدم الحلول ضرورة ولا يجوز ان يحل الواجب في غيره لاستغنائه
عنه بذاته ووجوده وتعينه والمستغني كذلك لا يمكن حلوله في غيره بديهة
والحال في الواجب لا يكون الا عرضا فلا يكون التركيب الا اعتباريا
واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان
الجزء الحال حالا في الواجب صح واما اذا كان الواجب مع غيره
جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر
المجتمعة التي تحلها الصور المنوعة للمواليد الثلاثة ودعوى الاحتياج اولا ما قوله
الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة لا يزيد وجوده عليه وجود

وجود الواجب تع لا يجوز ان يكون جزؤه لما عرف من امتناع تركبه
فاما ان يكون نفس ذاته او يكون امراً زايداً عليه قائماً بذاته و
وتلخيص ما ذكره انه لو زاد وجود الواجب على ذاته لزم احد المحالات
خمس لان وجوده ح ممكن لما قرر فاما ان يستغني عن المؤثر و
فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو اول المحالات او يحتاج الى مؤثر
فذلك المؤثر اما غير ذاته فيلزم افتقاره في وجوده الى غيره فهو ثاني المحالات
واما ذاته فاما ان يؤثر فيه باعتبار كونه موجوداً اولا باعتبار ذلك والثاني
يستلزم تاثير الشيء في الوجود لا من حيث هو موجود وهو ثالثها وعلى
الاول اما ان يكون تاثيره فيه من حيث انه موجود بهذا الوجود فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو رابعها او من حيث انه موجود بوجود اخر فيلزم
التسلسل او الدور وهو خامسها والمحققون يجوزون من هذه الاقسام
كون ذاته من حيث هي هي اي لا باعتبار وجودها مؤثرة في وجودها
ويمنعون استحالته كما سيأتي قوله لانه ان لم يتصف بالوجود لم يكن
موجوداً قيل ان اراد اتصافه به في الخارج فلا نم انه ان لم يتصف
بالوجود في الخارج لم يكن موجوداً في الخارج فانه شيء مع
ان الشيئية امر عقلي لاحق به في العقل وان اراد انه في الخارج
بحيث اذا لاحظه العقل وقاسه الى الخارج حصل له في العقل
حال من الوجود فمسلم ولا يجدي قوله والصفة مفتقرة الى موصوفها
قيل هذا البيان موقوف على ان الوجود له عين خارجية والا لم
يفتقر الى علة في الخارج وقد تقدم انه من المعقولات الثانية
وسياتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده
الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان الخاص ليس من المعقولات
الثانية وكيف وكونه في الخارج اضافة له الى الخارج وان عني به
بوجوده الخاص امراً اخر فلا بد من بيانه وبيان انه متحقق خارجاً
فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته

ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجوداً خارجياً موجباً
ذاته نعم مع انه معقول هم الاصلي طوار ان يكون صدق ذلك المفهوم على
ما يتصف والوجود هنا لا يحققه مع عدم زيادته واقول ان قوله لانه
انه ان لم يتصف بالوجود في الخارج لم يكن موجوداً في الخارج كلام حق
قد سبق منا تحقيقه لكنه مناف لما زعمه هنا من انه اذا لم يثبت الشيء
في الخارج وجود لم يكن موجوداً فيه بل كان ذاتا عن الوجود فيه
ثم نقول اذا كان وجوده تع زائداً على ذاته فلا بد ان يتصف به
ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجوداً اصلاً والاتصاف التي بالوجود
لا بد له من علة لها لقضيه مصدقي بالوجود لا بد له من علة فتلك العلة
اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل وح يتم البيان بلا توقف
على ان الوجود له عين خارجية ويكون مفيداً للمطلوب وهو ان وجوده
عين ذاته قوله والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة
هو وجوده الخاص فان قيل وجوده الخاص ايضا معلوم وذاته
غير معلومة قلنا ان اردتم ان وجوده الخاص معلوم بالكنه منعناه وان
اردتم انه معلوم بوجه ما فذاته ايضا كذلك قوله الذي لا يمكن ان يحمل
على غيره وذلك لانه جزئي حقيقي ويمتنع حمل الجزئي الحقيقي على شيء وكما
يظهر بادنى تامل بل المعقولات الكلية تحمل على الجزئيات الحقيقية قوله
فيكون كل من العروض والتاثر ومن بعلة اي مغايرة للوجود قوله
ويمكن ان يقال ايضا اشارة الى ان عبارة القاضي البيضاوي
ايضا قوله قيل تجرده لعدم الموجب له وهو قلنا محتاج الى علة
يحتمل وجهين الاول ان يكون الضمير في عدمه راجعاً الى موجب العروض
فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد الذي هو ذاته الى امر خارج عن ذاته
وذلك المستحيل والثاني ان يكون راجعاً الى الواجب فيلزم احتياج
الشيء الى عدمه فيكون ممتنعاً قطعاً قوله قيل لا نم لكلام في ذلك النقل
وقوله لا نم اذ لو تحقق لكان ممتنعاً السند هو اخص من المنع الذي بني عليه ولا

ولا شك ان ابطال السند الاخص لا يجدي نفعا فضلا عن مجرد منعه نعم
لو استدل بكونه مقولا بالتشكيك على اختلاف افراده بالماهية اتجه ذلك
المنع وقوله فان التشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة يريد انه
لا يمنع المساواة بين الافراد في تمام الحقيقة بل المساواة بينهما
واقعة على تقدير التشكيك لا نفيا اذ لم يكن اه **قوله** والاول
يوجب التركيب وذلك لان الاشتراك في شيء من الحقيقة يوجب ان
يكون هناك ما به يمتاز حقيقة بعضها من بعض في حد ذاتها فيتركب
حقا بعضها مما به الاشتراك وما به الامتياز وقد بان فساده
اما التركيب فلاستلزامه تركب الوجود الذي هو ذات الواجب تعالى
فرضا لا لاستلزامه تركب مطلق الوجود الذي هو بسيط كما توهم فانه
باطل قطعا واما المباينة الكلية فلكون الوجود مشتركا بين افراده
وسيأتي جوابه بان الاشتراك في العارض لا ينافي المباينة
الكلية من الحقيقة **قوله** وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك فلا يقال
كانه اجاب عن جواب الحكماء لوجهين الاول منع كون التشكيك مانعا
عن التساوي في الحقيقة والثاني ان كونه مقولا بالتشكيك يستلزم المط
وهو كون الوجود زائدا في الواجب ايضا فاشار الى رد قوله
والجواب عن الاول اي دفع الوجه الاول وهو المنع الذي عبر عنه
بقوله لا نم وان رد بقوله واما ثانيا وان سلم فالتشكيك لا يمنع الى الجواب
عن الوجه الثاني وان رد بقوله واما ثالثا وان تباينت الموجودات
الى الجواب عن الوجه الثالث تأمل **قوله** مع انه مناف لما جعل
اولا وذلك لانه استدل اولا على المساواة بين الافراد في تمام الحقيقة
وابطل كونها متباينة فيها على تقدير التشكيك وبين ههنا المباينة
بينهما وابطل التساوي في تمام الحقيقة على ذلك التقدير ايضا فالكلامان
متنافيان قطعا **قوله** ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما او
القابل حال حصول المعقول له بالعقل ومع ظهور صحة قوله والا لزم كون الشيء الواحد

منع كون الوجود مقولا بالتشكيك والاستلزام

الواحد في آن واحد موجودا ومعدوما معا هـ وما قيل من ان القابل
للوجود يجب ان يكون معدوما حال كونه قابلا لان القوة لا تجامع
الفعل ولا معنى للعدم الا كون الوجود غير حاصل بالفعل فيكون معدوما
ولا يلزم فيه اجتماع الوجود والعدم اذ عند القبول لا وجود وعند الوجود
بالفعل ينتفي القبول ففيه مقبول لان مبنى الكلام ان قابلية الماهية مع
اتصافها بالوجود فاما ان يكون صحة اتصافها به بشرط الوجود فيلزم
تقدم الشيء على نفسه او التسلسل او بشرط العدم فيلزم اجتماعهما فتعين ان
يكون صحة اتصافها به لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل من حيث
هي فكما جاز صحة اتصافها به من حيث هي جاز ثبوته بشرط ماهية الواجب
من حيث هي في وجودها واذا اريد بالقبول صحة الاتصاف التي معه
للفعل تم الكلام ولم يتجه ان القبول هو الاستعداد الذي يعبر عنه بالقوة
التي لا تجامع الفعل سواء كان اطلاقه على صحة ذلك الاتصاف حقيقة
او مجازا **قوله** تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي هي يمكن
ان يكون علة لصفة معقولة لها فلا يقال كونها من حيث هي هي مع قطع
النظر عن وجودها مطلقا ذهنا وخارجا متصفة بصفة او علة لاتصافها
بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل في ذلك الاتصاف في تلك
العلية غير معقول بل لا يتصور اتصافها بشيء الا باعتبار وجودها في الجملة
ثم قد لا يكون لخصوصية احد الوجودين مدخل في اتصافها به وتسمى هذه
الصفات هي لوازم الماهيات كالاربعة فانها تتصف بالزوجية
سواء وجدت ذهنا او خارجا واما اتصافها بالزوجية مع قطع النظر عن
الوجود فكلا **قوله** لان بديهة العقل حاكمة لوجوب كون ما هو علة
الوجود موجودا فيشمل حكم البديهة في ذلك انما هو في موجد غيره لا في
موجد ذاته لان وجوده من لوازم ذاته ولو اعتبر ذلك فيه يلزم تقدم
الشيء على نفسه او التسلسل وقد نبه على انه فاتحة بان القابلية والايجاد
متفرع على وجود الموجد فان الايجاد نوع الوجود مطلق فلا يعقل ما لم

فلا يتعقل تأثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجودها ولا في وجه
غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته
في حد ذاته ولا يتصور هناك اتحاد اصلا لخلاف ما اذا كان وجوده
زايدا على ذاته فان هناك ايضا فاعلا لذاته بوجوده فلا بد من ....
قوله والتعقل بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان
ماهية الممكن باعتبار قبولها للوجود وقد يجاب بسند المنع المذكور اعني قوله
لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب ماهيته من حيث هي هي وقد يجاب
نقضا بان يقال قولكم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب موثرة في وجوده
لان تاثيرها فيه اما باعتبار وجودها او لا باعتبار وجودها وكلاهما محال
ان لو تم لم يكن ماهية الممكن محتاجة الاتصاف بالوجود لان محل اتصافها
اما باعتبار وجودها او لا باعتباره وكلاهما باطل والجواب ان محل
الاتصاف يجوز ان يكون لا باعتبار الوجود دون التاثير والتوجيه
فارقة بينهما بان التاثير يجب ان يكون باعتبار الوجود والمحلية
يجب ان لا يكون باعتباره فاني بيننا وبان **قوله** وايضا الماهية
غير قابلة للوجود في الاعيان يعني ان الوجود الخارجي ليس صفة
ممتازة في الخارج عن موصوفها كما تحققه بل موصوفه معنى انه عقد
في نفس الامر يجب الذهن فلا يكون موصوفها متقدما بالمحل التي ذ
بها الا في الذهن وذلك امر معقول بخلاف كون الماهية موثرة
في وجود خارجي حال كونها موجودة في العقل هذا • وقد يقال
ان التصورات قد يكون اسبابا لموجودات نفسانية وخارجية بل
الافعال الاختيارية اسبابها التصورات اولا وجود للتصورات
في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة ايضا سببا لوجود
خارجي يصير به موجودة في الخارج والجواب ان تعلق التصورات ثبت
انما هي علة لموجودات خارجية بل هي شروط لما يتاثر الفاعل فيهما
ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون موجودة وهي علة فاعلية للموجود

والمنازعة فيه مكابرة **قوله** كان حقيقته مركبة من الكون والتجرد
وهو محال من وجهين احدهما استلزام التركيب الامكان والثاني ان لزوم
كونه متعددا لا لانعدام احد الجزئين اعني التجرد يلزم ان يكون حقائق
حقيقة الواجب متعددة متقارنة للموجودات كلها محتاجة اليها لكونها
قابلة لها وذلك باطل من وجهين ايضا لان التعدد ينافي برهان
التوحيد والاحتياج ينافي الوجوب الذاتي **قوله** واذا كان
التجرد والذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير كان ذاته ايضا مفتقرا
الى الغير اللازم ما ذكره افتقار الذات من حيث انه ملزوم لذلك
اللازم الى الغير واستحالته ممنوعة وانما المستحيل افتقار الذات
في ذاته او في وجوده الى غيره وهذا الافتقار ليس بلازم اولا
يرى ان معلول المعلول لازم للعلة البعيدة ومفتقر الى القريبة مع ان
البعيدة غير مفتقرة في ذاتها ولا في وجودها الى القريبة **قوله**
او وجوده غير الكون وح لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته
العبارة الظاهرة ان يقال وان كان وجوده غير الكون لانا نسلم
بقوله فان كان الكون وان يقال وح يلزم ان لا يكون وجوده عين
ذاته **قوله** والجواب ان وجوده كون يعني انا اخترنا ان وجوده هو
الكون قوله فيكون وجوده زائدا على حقيقته • قلنا نعم قوله اذ لو كان
عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد • قلنا نعم حقيقته كون خاص
مجرد لا تعدد فيه ولا قيام له بغيره فلا محذور اصلا فان قال التزيد
انما هو في الكون المطلق ولو كان عينا لزم المحذور ان حقا قلنا ح
يلزم ان يكون المطلق زائدا على ذاته ولا نزاع فيه انما النزاع في كون
وجوده الخاص زائدا عليه كما في الممكنات وهو مطلوب ههنا فليس
دليل مثبتا لمدعاك **قوله** قلنا ماهو ذات الكون هو الذي به التحقق
هذه المناقشة في العبارة لكن لا تجدي الطائل **قوله** والاول
يوجب تساوي افراده في العروض وعدمه فيه ممنوع لان كونه لا

لان كونه مقولا بالتواطؤ على افراده لا يستلزم الافراد ما اتفق فيها
من الحقيقة ليلزم ان يكون من الوجود وعدمه وذلك لجواز كونه عرضا
لافراده مع اختلافها بالحقائق واللازم من التواطؤ ان يكون
من افراده لان وفي الافراد في الحقيقة والاحكام وتبين المتعين
بون بعيد **قوله** فان كان الشخص ههنا من القسم الاول يلزم التركيب
اي في ذات الواجب تع لان وجوده هو الاشد الذي زعم هو القائل
انه لا شك في تركيبه مع ان المفروض كون الوجود عين الذات في الواجب
قوله وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة وذلك
لانه ان لم يعتبر الجزء كان ذاته تع حقيقة الوجود المتحد والمقارن
لماهيات الممكنات وان اعتبر فاما ان يكون مستندا الى ذاته الذي
هو الوجود المساوي لسائر الوجودات فيلزم الترجيح بلا مرجح او الى
جزء فيلزم احتياج ذاته في تحققه الى امر منفصل والكل ظاهر البطلان
وفيه من بيان لزوم احد الامور الثلثة لان الفرد الذي هو عين
ذات الواجب ان لحقه معنى الوجوب لا بسبب يلزم الترجيح وان لحقه بسبب
غير ذاته لزم الحاجة وان لحقه لذاته الذي هو الوجود يلزم ان يلحق كل
وجود لكن وجها من الحقيقة فيلزم تعدد مفهوم الواجب ومقارنته للممكنات
وبيان اخر في خصوصية الفرد الواجبي اما ان يلحق الوجوب لا لسبب
او لسبب غير الوجود فيلزم على الاول الترجيح وعلى الثاني الحاجة او لحقه
لذاته فانها الوجود تحقق تلك الخصوصية فيلزم المقارنة **قوله** فلا يكون
الشيء منه موجبا للتركيب في حقيقة الافراد المعروضة له فلا يلزم تركيب
ذات الواجب الذي هو فرد من تلك الافراد المعروضة للوجود **قوله** ثم
ان مع جازمة هذا القائل من تركيب الاشد كان العارض لذات الواجب
مركبا من مطلق الوجود ومن زيادة متضمنة اليه وهذا هو المراد من قول الشارح
لان الاشد والاضعف هو الوجود المطلق لخارج عن حقيقة الوجودان
الا ان الوجود المطلق هو الاشد واضعف من نفسه لينتج انه معنى واحد لا يتكثر في حد ذاته

من ذاته بل يحمل على امور مختلفة الحقائق يستتبع كل منها الكلية والتقييد
من حيثيها من ذلك المطلق ويتبعه ذلك التفاوت اما فصولها المختلفة
الماهيات ان كانت تلك الامور مركبة من اجناس وفصول واما
خصوصيات حقايقها المختلفة ان لم يكن مركبة منها وانما حملنا مراده
على ما ذكر لان التركيب من الاشد على ما زعمه هذا القائل انما هو من اصل
المعنى وزيادة عليه لا التركيب من اصل المعنى اعني المطلق والمقصود
ههنا نفي التركيب عن الافراد المعروضة للوجود المطلق سواء كان مثال
تركيب شيء من اصل المعنى اعني المطلق ومن زيادة عليه اولا فكانه قال على
تقدير تسليم تركيب الاشد من اصل المعنى وزيادة عليه لا يلزم تركيب الفرد
الذي يصدق عليه الاشد لجواز ان يكون اصل المعنى مع تلك الزيادة
خارجة عن حقيقة تلك الفرد واعلم ان هذه المباحث التي اوردها الشارح
في كون الوجود عين الواجب او زايدا عليه هي الكلمات التي ارتضع
على السن القوم في هذا المقام وههنا تحقيق اخرى قد اشرنا اليها يعني
انها مما لا يتدركها الا اولو الابصار والالباب الذين هم اهل الحكمة بالفعل
وفصل الخطاب فتفصيلها ههنا يتعذر لطائعتين به فوق النظر ويحيطة دائرة
التحرير فنقول وبالله التوفيق فنعم الرفيق **قوله** كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر
لم يكن تعينها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه
موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا اي في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما احتاج في كونه موجودا الى غيره
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء
من المفهومات المغايرة بواجب فقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجودا
فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير
لذاته تعالى وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه

لذاته او قائم بذاته وجب ان يكون الوجود كذلك ايضا او موجود
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو من حد ذاته
جزئي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام قائم بذاته منزه عن كونه
عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقيد
بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عدم الوجود لان حقايق الممكنة
فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود
القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانى للشيء يتعذر الاطلاع
عليه على ما ينبغي فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا
وهذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من من الجنا قال ولا يبلغه الا الرا
سخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود
مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ
الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر من كلامهم فكيف يصح بمعنى لا يتعداه
قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر
اليه الذهن من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا او عارضا
اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في ذاته كمفهوم الواجب
بالنسبة الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي
اليه لا الاشتهار في السنة الاقوال المعروفة الا وهام ثم نبه على المقدمة
القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره ممتنع لظهور ان الاحتياج
في كونه موجودا الى غيره هو شان الممكن مطلقا لا المحتاج في كونه موجودا
الى غيره هو وجود وينبغي ان ينظر فيه وهو انه لما احتاج في موجوديته
الى غيره فقد احتاج ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه
وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء يسمى ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او نوعا
ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود من حد ذاته مناف
العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن
قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي

الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره فان قلت
ماذا يقول من يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل
للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه
شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقيدات وتعينات اعتبارية وتمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج
المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة واحدة قلت قد سلف منا الكلام
ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمجاهدات الكشفية
دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له والله الموفق وعليه التكلان
قوله وما هو زايد على غيره يكون قائما به يعني ان ما هو زايد
على غيره وليس قائما بذاته كان قائما بغيره وما هو قائم بغيره يكون
محمولا عليه بالاشتقاق ومبدا المحمول عليه بالمواطاة قوله فلانه يمتنع
حصوله من خارج فيه اشارة الى ان ضمير فيه في قوله وحصوله في خارج
الى الخارج لا الى المتعلقة عليه فكانه قيل من المحمولات التي ليست
خارجية وعلى ان يقال انه راجع الى المحل وامتناع حصول الوجود في
المحل والمراد الحصول الخارجي كما هو المتبادر عند الاطلاق وان قلت
قوله لانه لو كان حاصلا في خارج لكان موجودا فيه هذه
الوجوه الثلاثة لو تمت لدلت على امتناع حصول الوجود المطلق في العقل
اذ لو كان حاصلا فيه لكان موجودا فيه ويمتنع وجوده فيه لان
الموجود في العقل ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود الى اخر ما
ذكره وايضا الموجود في العقل ما يتعلق به الوجود وسوق الكلام
انه فان قيل بان مطلق الوجود يعرض له الوجود الذهني ومما ينفي بان
قلت فهكذا الحال في الوجود الخارجي فانه فرد من افراد الوجود
الذي هو المطلق كالوجود الذهني ايضا لو كان الوجود موجودا
في العقل لكان له وجود في العقل ووجوده ايضا موجود فيه فيلزم تسلسل
الوجودات الذهنية وهو ايضا محال فان قيل اذا تعقل الوجود المطلق

كان موجوداً في الذهن ولا يلزم من ذلك ان يتحقق وجوداً في الذهن
حتى يكون موجوداً فيه ايضاً فلا يتسلسل فكذا اذا وجد الوجود المطلق
في الخارج لا يلزم ان يكون وجوده في الخارج موجوداً فيه لما
مرّ من ان وجود طبيعة في الخارج لا يقتضي وجود جميع افرادها فيه هذا
وقد اعترض على الاول بانا لا نم ان الموجود مطلقاً مفهوم مغاير للوجود
بل الموجود مطلقاً وجود اعم من ان يكون نفسه او غيره فان سلم فالوجود
الخارجي اللاحق بالوجود المطلق مغاير له كما حقق وعلى الثاني
بانا لا نم ان تعلق النفي بالنفي يقتضي نفيه بحسب الذات بل النفي نفيٌ
باعتبار الكاف في حصول النسبة والتعلقات وعلى الثاني بان وجود
الوجود فيه بالذات وغيره بالاعتبار فلا تسلسل قوله لانه من المعقولات
المستند الى المعقول لان الاول كالشيئية لا يتعقل الا عارضاً لغيره وليس
من الخارج ما يطابقه لما تقدم فيكون معقولاً ثانياً قوله وكذا العدم
من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاول وذلك لان العدم
المطلق لا يعقل الا عارضاً لغيره وليس من الاعيان ما يطابقه وموطه
وكذا الوجوب والامكان والامتناع لا تعقل الا عارضة لغيرها
ولا مطابق لها من الخارج لما مرّ من انها امور اعتبارية وكذا مفهوم
الماهية اعني ما يقال في جواب ما هو ومفهوم الكلي والجزئي ومفهوم النوع
كلها لا تعقل الا عارضة لغيرها وليس لها في الخارج ما يطابقها
وذلك ظاهر بادنى تأمل في تلك المفهومات فلا حاجة منا الى الكشف الا ان
فلا يتجه ما يقال من ان جميع ما ذكر من قوله وكذا العدم الى هنا
الفصل دعاوي عارية عن الدليل قوله بل ثبوت صورة النقيضين
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه متناقضان فلا يمكن الاجتماع
بينهما • ردّ ذلك بان التي عن اثبته وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض ان ملاحظة الصورة ايضاً فاذا اعتبر معاً العقل
يعتقد اجتماعهما فيه والعقل بسيط فيعتقد اجتماعهما في محل واحد فتبين اتفاقاً بلحين

يمتنعا بلحين صدق فان قيل اعتبار العقل لهما اجتماع عن اخذ صورتهما
فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور ذلك عرفت
قلت ان العقل لا يحتاج في حكمه بين الامور الذهنية الى انتزاع
صورتها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم مطلقاً
وجوابه ان ما ذكرت مبني على تقدير صحة انها هي الصورة الثابتة في الذهن
وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة فيه فالعقل اذا حكم
بالتنافي بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه
احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الاجتماع صورة
احد النقيضين مع جنس الآخر ولا استحالة فيه ايضاً على ان ثبوت
الصورة في العقل ليس صورة حاصلة فيه بل تنتزع منه ايضاً صورة
فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة
في العقل ان حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه
كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور الثابتة فيه لانا نقول هذا
ان صح انما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها فان من ادرك
لا ثبوت صورة في عقله اذا رجع وجدانه علم انه قد حصل له صورة لم تكن
حاصلة فيه من قبل قوله اي يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
في العقل الاولى ان يقال ولا يرتفعان في نفس الامر ويمكن ان يقال
انما قيد بقوله في العقل اما لانه اراد بالنقيضين ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها فيه واما للتنبيه على ان المنافي بالذات في التناقض
راجع هناك الى العقل لعلة الذي محل العقل وان لم يوجدين في الخارج
كالسواد والبياض واما القول فانما يوصف بالتناقض اجزاء او صنع لو
جمله وبذلك يندفع ما قيل من ان التقييد بالعقل غير صحيح وهي قولي
العقل متعلق بالحكم حتى يستدل الكلام على ما زعم هذا القائل بل لا حاجة
قوله فيكون العدم ثابتاً باعتبار تحققه في الذهن وقسيماً للوجود باعتبار
رفعه اي يكون العدم موضوعاً للوجود وقسيماً له باعتبارين قوله

قوله

ويمكن ان يكون المراد منه اي عموم العدم يكون ثابتا باعتبار المتصور
وعينا للعدم باعتبار انه فرع للعدم لا يخفى عليك ان الاول على هذا
التقدير ان يقال وهو ثم باعتبار وعينا باعتبار كما تم في قوله ثم العدم
يوصف لنفسه ليصدق النوعية والنفي بل عليه باعتبار ان وانه ينبغي
ان يحمل قوله ولا يمتنع الحكم عليه على عموم العدم لا على العدم لئلا يلزم
التفكك في الضمائر قوله ولا يمتنع الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت
هذا لا يختص بالعدم المطلق الذي هو رفع الوجود بل يشمل على سائر
المفهومات ايضا اذ لا يمتنع ان يحكم على شيء منها من حيث هو ليس
بثابت اي من حيث لا ثبوت له اصلا ويمكن ان يراد بالعدم المعدوم
اي ما صدق عليه مفهوم المعدوم قوله لانه لو امتنع الحكم عليه من حيث
اي ليس بثابت بوجه من الوجوه او ليس بثابت في الذهن فانه
يلزم التناقض ح ايضا واما من حيث انه ليس بثابت في الخارج
فلا تناقض لان اللازم على هذا التقدير انه من حيث هو ليس بثابت
في الخارج يكون ثابتا في الذهن وليس هذا تناقضا
قوله ولكل ما يمتنع الحكم عليه ثابت اي لكل ما يمتنع الحكم عليه فهو من حيث
يمتنع الحكم عليه ثابت في الجملة بل في الذهن والحاصل ان صحة الحكم ايجابا
كان او سلبا يتوقف على ثبوت المحكوم عليه في الذهن اي على تصوره
الذي هو ثبوته الذهني فان ما ليس بمتصور يمتنع الحكم عليه ما دام ليس
بمتصور فصحة الحكم على معنى سلب الامتناع ولو بحسب الاصل تتوقف
على الثبوت الذهني فلا يتجه ان يقال صحة الحكم يتوقف على صحة الثبوت
لا على نفس الثبوت هذا وقد قيل عليه انه ان اراد بالثبوت
ما هو بحسب الذهن محكما عليه بانه لا يمتنع الحكم عليه بدون تصوره محال
ايضا فيلزم التناقض بعين الدليل المذكور فيقال ما ليس بثابت
لا يمتنع الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت وكل ما لا يمتنع الحكم عليه فهو من
حيث انه لا يمتنع الحكم عليه ثابت لما عرفت فكل ما ليس بثابت فهو من حيث

ثابت لا يقال قولنا يمتنع الحكم عليه فوجب مفتقر الى وجود الموضوع
وقولنا لا يمتنع الحكم عليه سالبة ولا حاجة الى وجود الموضوع لانا نقول
تصور الموضوع شرط في الحكم مطلقا موجبا كان او سالبا فان اراد
بوجود الموضوع هذا القدر فهو مشترك وان اراد غيره فلا دليل عليه
وما يقال من ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه
انما يمنع من الثبوت الخارجي اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما في
الثبوت بمعنى الحمل فلا وان سلمناه لكن ثبوته الذهني كاف فلا حاجة
الى ثبوت آخر لا يقال الوجود حال الحكم مشترك بين الايجاب
والسلب واما الوجود حال اعتبار الحكم فمخصوص بالايجاب لان انتفاء
الشيء عن غيره يجوز ان يكون بانتفاء ذلك الغير في نفسه بخلاف ثبوته له
اذ لا يتصور حال ثبوته في نفسه فاذا حكم بالايجاب ايجابا فلا بد من وجود
الموضوع دائما اما ذهنا او خارجا بخلاف الحكم بالسلب ايجابا فانه لا يقتضي
ذلك وان اشترك الحكمان في اقتضاء الوجود حالة الحكم ولولا ذلك لما افترق
ذلك الايجاب والسلب في اقتضاء وجود الموضوع لانا نقول جميع المفهومات
ثابت في مدرك الاحكام الصادقة عليها دائما فلا يتعقل حال اعتبار
الحكم الا بوجوده فيها موضوع السالبة فلا فرق ونحن نقول انه اراد بالثبوت
ما هو بحسب الذهن كما قررنا وان الحكم بعدم صحة الحكم يقتضي الثبوت الذهني
ايضا ولا تناقض فان ما لا يمتنع الحكم عليه لا يكون من حيث انه لا يمتنع الحكم عليه
ثابتا بل من حيث انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه يكون ثابتا فاللازم ان
ما ليس بثابت فهو من حيث انه محكوم عليه بعدم صحة الحكم عليه ثابت وليس هذا
تناقضا وما يمتنع الحكم عليه بالمعنى المذكور يجب ان يكون من حيث الحيثية
ثابتا كما ان المحكوم عليه بصحة الحكم يجب ان يكون كذلك والفرق بين الموجب
والسالبة على الوجه الذي قرره اخر مسلم وما ذكره من ثبوت جميع المفهومات
في القوى المدركة للاحكام الايجابية الصادقة عليها دائما لا يقولون
السالبة لا يقتضي صدقها وجود موضوعها وثبوت وجوده بل يكفي لا تنافي

لا بد من عدم اقتضائها اياه فان قلت فلا يلزم فيهم صدق السالبة
قد يكون بانتفاء الموضوع قلت يلزم ذلك من السوالب الخارجية المحققة
والمقدرة دون السوالب المطلقة او الذهنية قوله ولا منافاة بين
العبارتين بل مؤداهما واحد وانما قال ذلك لان الوهم ربما يتبادر
الى الوهم المنافاة لتصور احديهما بسلب النسبة والاخرى بايجابها
قوله فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء يعني ان تصور ما ليس
بثابت في الذهن يستلزم ان يكون جميع الاشياء متصورا منه وكذا التصور ما ليس
بثابت اصلا يستلزم ذلك فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء ولو بوجه
لكان ممتنع عليه تصورها لكان هذا بالامتناع اولى قوله من حيث انه يسلب
عما هو ثابت فيه اي من حيث مفهومه من نفسه قوله فلو كان العقل يحكم بالامتياز
بين الثابت وما ليس بثابت اي بين الثابت مطلقا وما ليس بثابت
اصلا اذ بين الثابت في الذهن وما ليس بثابت فيه فانه [illegible]
من استلزام الخ قوله والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت فيما هو
ثابت من حيث انه ثابت وذلك لان كل ما له صورة فله ثبوت بوجه ما قوله
وليس سلمنا ان لكل من المتمايزين صورة فلا يلزم ان يكون الحكم فيها الخ
وحيثما منه باعتبار ما ليس بمحال وكما ان الذات ثابتة اذا التصور كان ثابتا
للثابت من حيث انه متصور وفيها له من حيث مفهومه كذلك الصورة المتصورة
لمهية من حيث انها متصورة ثابتة في الذهن وفيها لها من حيث
مفهومها وكذا الحال في صورة اللاثابت المتصورة فانها مندرجة تحت صورة
الثابت باعتبار ومقابلة لها باعتبار آخر بان امثال هذه الاحكام في
الامور العقلية مما لا صحة فيه لان تغايرها بحسب اعتبار العقل جرى مجرى
تغاير الامور الخارجية بذواتها قوله واذا حكم الذهن كما ان قوله و
والعقل ان يحيط بالنقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بهما في الوجود
والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كذلك
من سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما

بينهما بالتناقض فكانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
ولا غيره وان طابقه كان لكل من المتمايزين ذا صورة ثابتة في الخارج
ثابتا فيه ما فيه فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون لمطابقة الخارج
وقد يكون لمطابقة نفس الامر • وتفصيل المقام ان الاقسام اربعة
• الاول الحكم بالامور الخارجية اي بالموجودات الخارجية على مثلها • الثاني
الحكم بالامور العقلية على العقلية • الثالث الحكم بالعقلية على الموجودات
الخارجية • الرابع الحكم بالموجودات الخارجية على الامور العقلية • فهذا
القسم الاخير يمتنع صدقها وصحته وصدقه اي بالامتناع ان يكون الموجود ا
الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج • واما القسم الاول
فصحته وصدقه بمطابقته للخارج على معنى ان يثبت في الخارج احد الموجود
الموجودين فيه الى الآخر على الوجه المعتبر في الحكم ولا يلزم من ذلك
ان يكون انتساب احدهما الى الآخر موجودا خارجيا لما عرف بعض ان
الخارج اذا وقع ظرفا لنفس الانتساب لا يجب ان يقع ظرفا لوجوده
• واما القسم الثاني فصدقه اي بمطابقته نفس الامر ولا يتصور ههنا
مطابقة الخارج اذ ليس شيء من طرفي الحكم موجودا خارجيا فلا يمكن
ان يثبت احدهما الى الآخر في الخارج بالضرورة • واما القسم الثالث
فصدقه اي به قد يكون بمطابقته نفس الامر كما في قولنا الانسان
ممكن فانه متصف بالامكان سواء وجد في الخارج او لم يوجد • وقد
يكون بمطابقة الخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى
لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط • وهذا انما يصح لان الموجودات
الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء [illegible]
في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي • وان صدق شيء على آخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه • وان ما لا يوجد في الخارج
لا يثبت اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء فيه
فان قلت ما معنى الخارج وما معنى نفس الامر وما النسبة بينهما قلت

فقد عرفت ان الوجه على قسمين وجه اصلي يترتب عليه الاثار ويظهر
منه الاحكام • ووجه ظلي لا يكون كذلك • وان الوجه الظلي لا يصور
الا من القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا • فالوجود الاصلي
لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل الذهن
واما نفس الامر فمعناه نفس الشيء في حد ذاته والمراد بالامر هو الشيء
نفسه • فاذا قلنا مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه
موجود في حد ذاته • ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ذلك
ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار
وفرض كان هو موجودا وذلك الوجه اما وجه اصيل او وجه ظلي
فنفس الامر يتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو من الخارج فهو في نفس الامر مطلقا • واعم من الذهن من
وجه اذ ليس كل ما هو من الذهن يكون من نفس الامر فانه اذا اعتقد
كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع ثبوته في الذهن
ولذلك قال ولا يجب مطابقته بحسب ما حصل من العقل • واما ما يقال من
ان نفس هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما
ليس كذلك فهو كاذب ففيه بعد لان صحة البيان لا دلالة على هذا
المعنى الا على وجه بعيد جدا • وهو ان يجعل الامر بمعنى الحق بالملك
ويراد به عالم المجردات وايضا يندرج وصف الاحكام الثابتة في العقل
الفعال بالصدق والمطابقة في نفس الامر • وقد يفهم منه ايضا بارتسام
ما ذكر من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة
والسر لو احليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جاز في الاحكام
الكاذبة صحة ارتسام ما فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا
في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر قوله ثم الوجود
والعدم قد يحملان وقد يربط بهما وقد سبق منه ان التي الى هذا المعنى
من بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكر ههنا لمعنى

فيستحق

فيستحق عليه بيان ما يشتمل عليه الحمل من الشيء بر باعتبار الاتي وباعتبار
ثم يثبوت من لوازم الاشكال الذي يجب على الحمل قوله المثلث شكل ان كان
هذا حكما على ماهية المثلث فيكون مابه الاتي د بعين الموضوع فقط وان كان
حكما على ما صدق عليه المثلث من افراده يكون مابه الاتي د بعين الموضوع
باعتبار ان مفهوم المثلث عين افراده حقيقة فراده التي هي الموضوع حقيقة
قوله تقريره ان يقال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما لم يرد ان
الاشكال انما يجيء على حملهما فقط بل هو عام يجاز في المحمولات كلها الا انه
قيد الحمل بهما لان الكلام السابق تصور حملهما والاظهر ان القول يقال
الحمل ليس بصحيح اذ ليس معنى لان المحمول ان كان عين الموضوع لم يكن
هناك حمل بحسب المعنى وان كان مغايرا كان المحمول كالاسود مثلا قائما
بالموضوع كالجسم فلا يكون الجسم من نفسه اسود فيلزم قيام السواد بما ليس
باسود وذلك محال لاستلزامه ان يكون ما ليس باسود اسود في الزمان
الذي هو ليس باسود فيه قوله لان الاول مفهوم والثاني صدر
قد يقال لكل واحد منهما يشتمل على حمل الى ... فيلزم بيان امتناع
الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه واذا كان كذلك كان الوجود
قائما بما ليس بموجود وهذا العذر وارد في الجميع فيلزم اذ يلزم كون الشيء
موجودا وغير موجود في زمان واحد وجاز في المحمولات كلها كما قررنا
في الاسود المحمول على الجسم واما قوله لكن الوجود صفة موجودة الى آخره
مخصوص بالوجود دون سائر المحمولات والاولى تركه ههنا كما ...
ذكره عن قريب قوله تقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول و
والموضوع هذا التقرير يناسب بعض النسخ لا تخصيصها بالوجود والعدم لا يخفى
وعلى هذا لا يناسب ان يقال وايضا لا يستدعي كون المحمول قائما بدل
كون الوجود قائما والمعنى واحد والحكم ان الحمل قد يعتبر تارة بالنسبة
المعقود بين المتغايرين ... في الخارج وجود حقيقي او تقديرا ويرد حمله
على العدم على الموجودات الخارجية اذ لا اتي ... الوجود

وقد يعبر اخرى بالاتصاف ولا يلزم منه شيء بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها وقد يعبر بالاتحاد في الذات ويرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا اتحدت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة لا يقال المحمول انما يحمل على ذات الموضوع لا على وصفه المغاير له لانا نقول الكلام في حمل مفهوم المحمول على تلك الذات فانها اذا كانت مغايرة لمفهوم المحمول حقيقة ووجودا لم يصح حمله عليها بوجه ولا مخلص الا بان يحمل الحمل بالذات اثبات بمعنى الاتحاد وجودا وشيئا يمكن ان يشار اليه تعليلا ومن غيرها بمعنى الاتصاف قوله واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها الخ اعلم ان هذا جواب عن شبهة واردة على حمل الوجود على الماهية كما ان قوله فيما بعد وسلبه عنها لا يقتضي تميزها جواب عن شبهة واردة على حمل العدم عليها فالمناسب ح ان يجعل ما تقدم عليها جوابا عن شبهة واردة على حمل مطلق بما اشرنا اليه هناك قوله وموقوف المشكل الوجود فهو موجودة والا ثبتت الواسطة بين الموجود والمعدوم وذلك لامتناع كون الوجود معدوما كما لا يخفى اذ الاتصاف الثبوتي يقتضيه الذي هو ردفه قوله الخ يكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم اذ لو كانت حاصلة في محل موجود يلزم التحصيل الحاصل قوله تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت الماهية اولا ويتوجه الجواب انا لا نسلم كون الوجود صفة موجودة كيف ولو كان كذلك لزم التسلسل وقد سبق تحقيق ما يتعلق بهذا المقام سؤالا وجوابا فارجع اليه قوله لا يقال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها يعني لا يكون الحكم عليها لكونها معدومة صادقا مطابقا لنفس الامر اذ الموضوع انما موجودة وان لم يكن وجودها شرطا لسلب الوجود عنها وح فلا يدفعه قوله لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم وذلك لان الوجود اذا كان لازما لها كانت هي متصفة به فيكون موجودة

موجودة فلا يكون الحكم على الماهية بالعدم صحيحا وان كان المحكوم عليه نفس الماهية من حيث هي غير مقيدة بهذا اللازم بل الجواب ان يقال ان حكم على الماهية بالعدم في الخارج فلا اشكال لان انتفاء ما في نفسه لا يتوقف على تصورها وان كان الحكم بانتفائها في نفسه يتوقف عليه فيلزم كون الحكم بالعدم عليها في الخارج مشروطا بوجودها في الذهن ولا يعيد فيه ويكون ذلك الحكم صحيحا صادقا اذا كانت الماهية معدومة في الخارج وان كانت موجودة في الذهن وان حكم عليها بالعدم في الذهن او بالعدم مطلقا فهذا الحكم ايضا مشروط بتصورها وانما انتفى وجودها ذهنا او مطلقا مشروط بذلك ثم نقول اذا كان ارتسام المعقولات في القوى العاقلة وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم لكونها معدومة مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد بالسلب بالقوى البشرية فان لم يكن ارتسامها في القوى العاقلة وجودا ذهنيا بل ارتسام مهامها فيها ثم ان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له بل تصوره بكنهه الحق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصور الشيء وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الى تمييز بين ما ذكره انسابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان فتامل قوله فان بعض المحمولات اولى واقدم في الحملية من حمل بعض اخرى فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما قوله وكذا الحال فيكون للموصوفية موصوفية اخرى فيتسلسل وقد مرت المناقشة في مثله غير مرة قوله كاعدام الملكات والاخبار للفرس فان مفهوم الانسان وان لم يكن امرا وجوديا في الاعيان لكنه صادق على الموجودات العينية فهو بهذا الاعتبار موجود بالوجود في الاعيان وكذا اعدام الملكات كالاعمى الصادق على الموجود العيني ولهذا سماه الوجود بجهة اخرى اعني الاعتبار الذي عبر عنها قوله وتعالى

لكل منهما موانه موجود بالمجاز قبل ما سماه موجودا بالوصف لا وجود له
في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم يكن الموجود في العبارة او في الكتابة
مجازا دون الذي بالوصف لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول
كلها يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالوصف وليس
ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي ولكن
ان يقال مفهوم الدال ان انما حمل مواطاة على موجود حقيقي كالكرسي
مثلا كالحمار كانه موضع الوجود المنسوب الى الكرسي اولا وبالذات منسوب
اليه ثانيا بالوصف واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ
الكرسي او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية الخارجية بل نعني به
ان ذات الكرسي موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليه بغير واسطة واحد موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار
ان الدال عليها بواسطة او بوسطين موجود فيها اولا شك ان جعل
ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليه بواسطة او بغير واسطة
موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا
حتى احدهما موجودا بالوصف والاخر موجودا بالوصف مجاز بينهما على
التفاوت بينهما **قوله** وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية
الى امتناع هذا لا يقال هذا القول ينافي حشر الاجساد وورود الارواح
اليها على ما اخبر به الصادق الامين فكيف يقول به من صدق به
حقه لانا نقول لا منافاة لان ابا الحسين والكرامية ومن تابعهم
لم يقولوا بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها ذرة وجاعل الانقطاع
وان قالوا بزوال الطوائف الواردة في هذا المعنى ويؤيد قصة ابراهيم عم
كما ليس في من اواخر الكتاب **قوله** فلا يعاد والامتناع الاتيان اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود اليه اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاتيان
وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود عوده
صحيحا وهذا التقرير لو لم يكن في اثبات المطلب كما يظهر من تقريب فاذكره

ما ذكره من الآن ان التعليق الى اخره لم يكن في العبارة السند الذي
قوله فيلزم ان يكون لكل ما يماثله معادا قيل له ان يلزم ذلك فان
موضوع القضية والمعدوم الذي كان موجودا وجميع افراد ذلك
اعني المماثلة من هذا المعنى يصح اعادتها ولا يلزم من ذلك ان يكون
المستانف معادا كما توهمه المستدل **قوله** فلا يصح عوده والا لكان
الحكم عليه بصحة العود صحيحا اعترض عليه بان امتناع العقل من الحكم عليه بصحة
العود لكونه لا هوية له يتصور بها ليحكم عليها لاستلزام امتناع العود لجواز
وقوعه بناء على ان كل من جوز ان يتصور متصور ويحكم عليه نفي من الاحكام
قوله يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد والقول بان المعدوم
حال العدم له هوية ثابتة في الاول على تقدير ان يكون على ما نقل
الصورة فيلزم ان يكون لكل ما يماثلها من المستانفات البعض
معادا والثاني على تقدير ان يكون الحكم على المعدوم نفسه فيلزم ان يكون
له هوية ثابتة والا لما امكن الاتيان اليه والحكم عليه **قوله** فان قيل
قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه هذا الاعتراض مناقضة على تقدير وهو ان
يكون هذا الحكم ايضا صحيحا ومعارضة على تقدير اخر وهو ان لا يكون هذا
الحكم صحيحا **قوله** فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم بعينه
يعني ان المحكوم عليه في قولنا لا يصح الحكم على المعدوم انما هو الحكم دون
المعدوم بل هو قيد للمحكوم عليه وهذا الجواب مدفوع بان قال قولكم لا يصح
الحكم على المعدوم بصحة العود الى ان للمعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود ولا
اقل من انه يستلزم نردد فيه وتسوق الكلام الى اخره **قوله** فيلزم
امتناع كل مستانف اه انما يلزم ذلك اذا اعتبر الحكم بامتناع العود في ضمن
الحكم بامتناع الوجود مبتدأ بزمان مثلا **قوله** واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار
ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له فغير متصور
ولا يعقله العقل وذلك بل ان يقول لحق لانه في ان صحة العود باعتبار انه
نفي محض بل باعتبار في نفسه كما ان الحكم على الخارج المعدوم الذي لم يوجد اصلا

89

بانه ممكن الوجود وممتنع الوجود من حيث انه نفي محض كما عرفت
نعم لو ثبت ان صحة العود صفة تقتضي ان يكون موصوفها ذا هوية ثابتة
في الخارج لتم الكلام لكنه لم يثبت كما اثبتم قوله فنقول المعدوم في حال
ما اشير اليه وحكم عليه هو مشار اليه فهو ثابت وهو محال ان اراد ثبوته ذهنا
فسلم ولا استحالة وان اراد ثبوته خارجا فمم قوله ولقائل ان يقول
على الاول قد ظهر لك تمام من اعتراضه على الدليل الاول وجوابه
بما اشتمله رجوعه بالاخرة الى ان الحكم على المعدوم وان كان مجتليا بواسطة
تصوره وحصول صورته في الذهن الا ان الصحة وصحة العود مما لا يعقل
العقل دون الصحة وبامتناع العود وما ذكره ههنا من الرد عليه لا يرجع
ما رجع بالاخرة اليه بل دفعه بما ادعيناه ههنا كقوله قلنا نسلم انه لا يلزم
ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم
اللزوم لا يقتضي لزوم العدم مع جواز ان يكون ذلك المعدوم اي تلك
هو شخصيات من حيث شخصيات قد ترتسم من الخيال ويحكم العقل على تلك الاشخاص
بواسطة ملاحظة اياها بتلك الصور باحوال تختص بتلك الشخصيات فلا يكون
تلك الصور مما يليه بغير تلك الاشخاص فلا يكون تلك الاحكام متناولة لغيرها
قوله فان عنيتم بتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نسلم انه غير معقول
قيل وايضا لم لا يجوز التميز بين الحالين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء
المشخصة في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه من جميع
الوجوه وايضا لو تم الدليل الثاني لامتنع بقاء الشخص الواحد من الحالين
زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي
زمان البقاء ثم لو اريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع لوازمه
وعوارضه المشخصة وغيرها تم الدليل لكن المتنازع فيه اعادته مع عوارضه
المشخصة لا غير قوله وعلى الثاني انه لا يلزم من جواز وقوع مثله حتى
يلزم ان لا يكون فرق اه هذا انما لا يجدي نفعا اذا ادعي جواز عدم العود
بل الجواب ما قد قيل من انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما

كما يظهر من كلامه حيث قال فان الفارق بينهما لا يكون الا بهوية
ولا عوارضها المشخصة لوجود المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم حينئذ ان
يتشخص تشخصان بشخص واحد فيكون الشخص الواحد ممتازا عما بينهما فلا يكون
تشخصا لان معنى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا وقيل وكونه
انه ليس بمحال فلم لا يكون احدهما وجود احدهما ثانيا من الاوجود
الاخر معه فلا يمكن في وقت اعادته وعدم ادعى بان المراد وجود
مثل له لا حقه محققا معه لكن يتجه عليه جواز الامتياز بعوارض غير مشخصة كما
ذكر في الشرح قوله يلزم جواز وقوع بعض ابتداء اه يعني وقوعهما
على سبيل البدل لان وقوعهما معا يستحيل فظاهر لانه حينئذ يلزم ههنا عدم الفرق
بين مبتدا اه لو جعل كل منهما بدلا من الاخر كما لزم ههنا عدم الفرق
بين مبتدا ومثلا ويوجدان على سبيل البدل قوله وعلى الرابع لم لا يجوز
ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المتفق بلا ان باعاد في حاله
انا نختار ان الوجود الثاني يعلو الاول بعينه من حيث الذات والعوارض
المشخصة لكن هناك عوارض غير مشخصة بها يتميز الاول عن الثاني وباعتبار
بعضها يصدق على الموجود بذلك الوجود انه مبتدا وباعتبار بعض اخر انه
معاد ولو جعل المتنازع فيه اعادة المعدوم بجميع عوارضه مطلقا لتم
هذا الدليل ايضا قوله وعلى الخامس انا لا نسلم جواز اعادة كل معدوم
هذا الجواب مبني على ما ذكره اولا من ان الدليل الخامس مختص بامتناع
عود الزمان وقد رد عليه بانه مطلق اذا اريد انه لو اعيد المعدوم لا يتميز
زمانه لانه من مشخصاته او الزمان لا يمكن اعادته لما ذكر بل الجواب
ح ان يمنع ان لا تغاير الا بالقبلية والبعدية لجواز الاختلاف بوجه
بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص كما قيل ويمكن توجيهه
بما يندفع معه هذا الجواب ايضا وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان الابتداء
مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك الوجوب لا جامع فيه المتقدم
المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون لكل منهما وقتا في زمان

يكون للزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر يجب
الذات لا بامر زائد عليها كما بين اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات
على بعض آخر منها اقول والجواب على هذا التوجيه ان الزمان ليس من
المشخصات كيف ولو كان منها لكان الشخص الواحد من ازمنة متعددة اشخاصا
متعددة بل الزمان عند التحقيق باعادة ليس امرا موجودا فلا يتصور
اعادته من نفسه كما لا يتصور اعادة من مشخصات غيره او ليس محال
وايضا بل ان يقول لا نسلم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازم للماهية
من حيث هي هي اه هذا اعالاوجه وقد ذكر في تقرير الكلام ان هذا
الوصف لازم للماهية بعد العدم الطارئ عليها ونعني انه ليس لازما
لها من حيث هي هي قوله ولئن سلم انه لازم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة
بهذا الوصف تمتنع الوجود اه هذا الكلام على السند عند التحقيق لكن الظاهر
انه مساو للمنع فاذا بطل سقط المنع قوله لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام
والموجود بشرط شيء ولا بشرط شيء لم يكن مشتركا بينهما اه فظهر من ذلك ان
المقسم من اي قسم كان لا يعتبر بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمها
بل يوجد مطلقا في بلا لتلك القيود الذي بلا قوله لان المفهوم منه اه لا مجال
للمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك المفهوم حتى يتجه منع الحصر بل ان اراد
ان الماهية موجودة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها وجودها
لاستحالة اجتماعهما واما معدومة فلا يمكن وجودها في زمان عدمها لما ذكرنا
وهذا الحصر بديهي لانا نقول هذا ايضا لا يجدي نفعا فان استحالة اجتماع
الوجود والعدم لا يقتضي عدم امكان احدهما في زمان الآخر بدلا عنه
بل كل منهما ممكن في زمان الآخر بدلا عنه نظرا الى الماهية من حيث هي
قوله ليندفع الشبهات الواردة على الامكان اه وعلى غيره من الامور
الاعتبارية كالحصول والوحدة واللزوم والاتصال فتأمل ان ههنا كان المعقول
التي تتكرر نوعها على معنى انه اذا فرض وجود فرد منها لزم وجود فرد

وجود فرد آخر فان امثال هذه المفهومات يجب كونها اعتبارية اذ لو
كانت موجودة في الخارج لزم ترتب الموجودات الخارجية المجتمعة في
الوجود الى غير النهاية واذا كانت اعتبارية كان تسلسلها بحسب اعتبار العقل
وانقطع بانقطاع الاعتبار وما ذكره من التحقيق ينكشف به كيفية ترتبها
بحسب الاعتبار وكيفية انقطاع الترتب بانقطاع الاعتبار وبالجملة يتضح
به حقيقة حال الشيء من الاعتباريات قوله فتكون الصورة في العقل للشيء
آلة للعقل في تعقله اه نظير ذلك في المحسوسات المرآة فان الناظر فيها يجعل
تارة آلة لملاحظة الصورة المرئية بها ولا يكون تلك الصورة ملحوظة قصدا
فيمكنه اجراء الاحكام عليها وتعرف احوالها ويكون المرآة ايضا ملحوظة
قصدا لكن على انها آلة من الصورة ولا يمكنه حين الملاحظة اجراء
الاحكام على المرآة قطعا وتحليلها تارة ملحوظة قصدا فينظر فيها ويعرف
احوالها من جوهرها وصفاتها والفرق بين هاتين مما لا يخفى على من
حضور السماء مرآة يشاهد فيها العقل الشيء ويتعرف احوالها ولا يمكنه
ح تعرف احوال الصورة فاذا جعلها ملحوظة بالذات منظورا فيها قصدا
يمكن من اجراء الاحكام عليها وتعرف احوالها قوله وحدها جزئيا فانما
يعلم هو العقل تشابه ان صورة الجوهر جوهر لكن فيها تشابه وان صورة العرض
عرض بلا مشابهة وتدخل هناك تحقيق ذلك على ما ينبغي ان شاء الله تعالى
قوله ممكنا وجوده ان اراد به امكان وجوده في الذهن فلا مجال
وان اراد امكان وجوده في الخارج فانما يصح اذا كانت الصورة الذهنية
موجودات خارجية قائمة بالذهن وهي مثل واشباح لما هي صور لها في
نفس الامر بل الماهية من حيث قوله وهكذا الامكان قد يكون آلة
للعقل اذا اخذ مثلا الانسان يمكن وجوده فلا يحال انك قد تعقلت
معنى الامكان لكنك جعلته آلة لتعرف حال الانسان في نسبة الوجود اليه
ولم تجعله ملحوظا بذاته معقولا قصدا فلا يمكنك بهذا الاعتبار النظر في الامكان
ونسبة الوجود اليه فضلا عن النظر في كيفية تلك النسبة ولا يعتبر العقل ح

لا امكان امكانا اخر واذا اطلق مثلا الامكان يقابل الوجوب والامتناع
فقد جعلته معقولا باعتبار نفسه ملحوظا قصدا وبالذات وح امكنك ان تنسب
اليه الوجود وتعتبر له امكان اخر ويكون الامكان الاخر ح آلة في تعرف
حال الامكان الاول بالعكس اي وجوده ولا يكون معقولا بذاته فان
جعلته ملحوظا قصدا او قلت امكان الامكان امكنك ان تعتبر له امكان اخر
امكان ثالث وهكذا فيتعقل الامكان الثاني يتوقف على تعقل الامكان
الاول قصدا ونسبة الوجود اليه وتعقل الثالث يتوقف على تعقل الثاني
قصدا ونسبة الوجود اليه ولا شك ان العقل لا يقدر على ملاحظات
متنع الامكان ثان قصدا وبالذات الى غير النهاية بل لا بد ان ينتهي
اعتبار الى امكان غير ملحوظ بالذات فينقطع هناك سلسلة الاعتبارات
وقس على ما ذكرنا في الامكان نظائره من اللزوم وغيره لم يبدو لنا
لك تحقيق دفع ما اورد عليها من الشبهات وهذه القاعدة اعني كون
الشيء تارة معقولا بالذات وتارة آلة لتعقل غيره تستعمل في مواضع عديدة
من المباحث العقلية واللفظية وقد عملنا في بعض رسائل بل قد فصلنا الكلام
فيها فارجع اليها قوله بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته اراد
به امكانه يجب وجوده الذهني لان التقدير كون الامكان اعتباريا
وكذا ضميمة تحقيقه اذا جعل لزوم الشيء دليلا على امتناع وجوده في الخارج
فهناك يكون امكانه يجب وجوده الخارجي المفروض وكذا ضميمة ان اعتبرت
قوله فان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان
متحققا في الخارج قد عرفت ان نفس الامر اعم من الخارج فلا يلزم
من كون الشيء ممكنا في نفسه تحقق امكانه في الخارج قوله وقد عرفت
ان الحكم بالامور العقلية على الشيء يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج
وانما قال لا يجب لما بينا من ان الامور العدمية قد تحمل على الموجودات
الخارجية حملا خارجيا ولا يلزم منه كون تلك الامور العدمية موجودة
من الخارج فان قلت فعلى هذا جاز ان يكون الامكان مما يقتضي الشيء

الشيء من الخارج ولا يلزم من ذلك وجوده في الخارج فلما ذا اعتبر
ان ثبوته للممكن بحسب نفس الامر دون الخارج قلت لان ثبوته للشيء
في الخارج وان لم يستلزم وجوده فيه لكن يستلزم وجود ذلك
الشيء في الخارج ولا شك ان الامكان ثابت للممكن المعدوم والموجود
على سواء فيكون ثبوته له بحسب نفس الامر دون الخارج قوله ما كان
كل واحد من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية قد عرفت
ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور
الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان التطبيقي الدال
على امتناع اقتضاء ذات الممكن اولوية احد طرفيه كما مر لكن اذا
اذا تصورنا الممكن من حيث هو وفي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الاخر
الى مرجح وجب الجزم العقلي بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير
استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه
والمحكوم به وعن النسبة بينهما فهذا حكم ضروري من قبيل الاوليات
الا ان تصورات اطرافه قليلة الحصول في الاذهان اما لكون
بعضها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها
بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها حاصلة
كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك لم يوجد بينهما تفاوت
فان العقل اليها لو ذا اجبل ولم يرد عليه اجبل قوله لو احتاج
الممكن الى مؤثر لكان مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون
وصفا ثبوتيا او لا يعني لو احتاج الممكن الى مؤثر لامكن اتصاف
ذلك المؤثر بكونه مؤثرا فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر
مع امتناع تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياج في وجوده
مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل له من تأثيره لكن اتصاف
المؤثر بالمؤثرية محال ويلزم الشيء فان قلت يمكن نفي لزومه لجواز ان

لجواز الانتهاء الى مؤثر غير ثبوتية على قياس ما تقدم من نظايرها
فلئن لا فائدة فيه لاندراج تلك المؤثرة في القسم الثاني ثم بحث
على قوله والمجعول على المعدوم غير ثابت وعلى قوله فيكون المؤثر به
ثابتة بما سبق من جواز كون ذلك المجعول ثابتا ومن جواز كون الشيئين
غير ثابتين في الخارج اصلا **قوله** تقرير ما ان المؤثر لما لا يؤثر
حاصله انه لو احتاج الممكن الى مؤثر لا يمكن تأثيره فيه لكن تحط
لان المؤثر اثره **قوله** وان كان مغايرًا فالكلام فيه كالكلام في
الاثر وذلك بان يقال ان ذلك التأثير يكون لا محالة صادرا
عنه فنقول اما ان يؤثر فيه حال وجوده او حال عدمه ويتأتى الكلام
الى ساقته ولا يمكن ترتب التأثيرات العقا درجته الى غير النهاية وفيه
نظر لابتنائه على كون التأثير موجودا في الخارج وهو
ممنوع والاولى ان يقال ان التأثير الحقيقي لا يتخلف عنه حصول الاثر بوجه
اذ لا يتصور التأثير حقيقة بلا حصول الاثر وليس في حال العدم
حصول الاثر قطعًا فلا تأثير حقيقيا جزما **قوله** تقرير الجواب
حاصله ان تأثير المؤثر في وجود الممكن ليس حال وجوده ليلزم
تحصيل الحاصل ولا بشرط عدمه ليلزم جمع بين النقيضين بل من حيث
هو غير مقيد بشيء منهما لكن هذا التأثير انما هو في زمان كونه موجودا
لان حصول الاثر يقارن التأثير زمانا وان كان متأخرا عنه
بالذات **قوله** تقرير الجواب ان تأثير المؤثر في الماهية وتأثيره
هو ان يجعلها اه تأثير المؤثر في الماهية على معنى جعلها اياها تلك الماهية
امر محال غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط
جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول
الحكماء اي ان الماهيات ليست بمجعولة بجعل الجاعل على ما نقل من رأيهم
وكذلك تأثير المؤثر في الوجود بمعنى جعله اياه وجودا مستحيل لما تقرر
واما تأثيره في الماهية بمعنى جعلها موجودة متصفة بالوجود فلا استحالة

استحالة فيه وقد سلف منا تحقيقه في مباحث كون المعدوم شيئا **قوله**
ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه اه هذا التقرير المنقول
من نقد المحصل تبرأ منه نوع خبط لان اوله اعني قوله واما اذا
فرض السواد سوادا فقد وجب سواده بسبب الفرض يدل على ان الوجوب
التابع للفرض هو من كون السواد سوادا فقد وجب سواديته بسبب
واخره اعني قوله فانه يكون اذا دائما فرض موجودا اه يدل على انه
من كونه موجودا فقد يمنع استلزام الاول للثاني فان السواد سواد
من نفسه سواد فيجد من خارج اولا والصواب ان يعبر عن
المتن اعني قوله ويلحقه وجوب لاحق بان المتأثر اعني الماهية
التي اثر فيها المؤثر مادامت متصفا بلحوقها وجوب لاحق تابع لتحققه
ومع هذا الوجوب اللاحق لا يتصور التأثير فيه فانه يكون اذا
موجودا واما قبله فيمكن ان يوجد وجوده من المؤثر على سبيل البدل
الوجوب اعني الوجوب السابق وذلك ان يقول في توجيه ذلك التقرير
ان المراد من فرض السواد سوادا فرضه سوادا في الخارج اي موجودا
فيسقط ما في اوله واخره معا ويرجع المعاني الى ما ذكرناه **قوله**
فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول عنده فيها
ضروري واما ان رفعه معلل برفعها بالذات او بامر لازم لرفعها
فغير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك
وقد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم
بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة
المفتاح اي عدم حركة المفتاح الى حركتها وكما ان استناد وجوده
الى وجودها ضروري كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال
عدمه مستند الى امر ملازم الى عدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده
مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل فدعوى الضرورة هنا كما فيه

ومنها مكابرة خصوصا اذا كان العدم ان كاد يشغ قوله ومن العلماء
والمناء خرون من المتكلمين منع المثل قوله فمن قال علة حاجة
الممكن الى المؤثر الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان
بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر
اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا
ببقاء البناء حال فناء البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة
اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى علوا عنه ذلك علوا كبيرا لما ضر
العالم ولما كان هذا الامر سخيفا قال بعضهم ان الاعراض لا تبقى زمانين
بل هي متجددة دائما انما تبقى بتجدد الامثال واما بقاء الجواهر على ما
هو عليه بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا دائما واما الجواهر
اعني الاجسام وما هي يتركب منها اي الجواهر الفردة فيحتمل خلوها عما
من الاكوان المحتاجة المتجددة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه
دائما واما القائلون بان العلة هي الامكان وحده فذهبوا
الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة حاجة
الى المؤثر هو الامكان اه ٥ واعترض بان الامكان علة حاجة الممكن
في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في
اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقاؤه
واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي
وجوده وعدمه وكذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به
في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة الى طرفيه
امر لازم من حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان
الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

الثاني والاول هو اتصافه بصفة الوجود والثاني هو اتصافه
ببقاء الوجود فهو في زمان وجوده ابتداء وفي زمان استمراره
محتاج الى المؤثر الذي يعطيه الوجود ويديمه له وحاجته اليه
في حال بقائه ودوامه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو
فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم
في آن لم يبق موجودا ويتمثل على تعقل ذلك اعتبار كل بما استضاء
بمقابلة الشمس فانه كلما حجبت عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به
من مثال البناء فهو معدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس
البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو علة لحركة الآلات
من الاحجار والاخشاب وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة
بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية هي
غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضر عدم شيء منهما
قوله يقرر بجواب ان المؤثر حال البقاء يعطيه اثرا ليس هو
الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقاء
الوجود الذي كان حاصلا اه وقد اعترض عليه بانه ان اراد
بما ذكره ان الوجود الحاصل من الزمان الاول قد فاز بعينه
الزمان الثاني مقارنته امر اعتباري لا يستند الى فاعل
وان اراد الوجود المقارن من الزمان الاول انعدم واوجد
الفاعل من الزمان الثاني لزمه اعادة المعدوم بعينه وان اراد
امرا اخر فعليه البيان ٥ والجواب ان المراد مقارنة ذلك الوجود
للزمان الثاني على معنى دوام اتصاف الممكن من الزمان الثاني
وقد عرفت ان اتصافه به من الزمان الاول ودوام اتصافه في
الزمان الثاني كلاهما مستند الى الفاعل على معنى انه جعله متصفا
او ادام تلك الاتصاف لا على معنى انه اوجد اتصافه به فاوجد
دوام اتصافه به فانهما امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج

وقد بنيت على مبنى آخر يهدم الايجاد فيما سبق **قوله** لان تقدم تأثيره
اي في الوجود الاول من غير احتياج الى البقاء معه لا يقتضي تقدم تأثيره
في الوجود اي في الوجود الثاني الا ان ما هو ذاتي مع صفة البقاء وحاصله
انا اذا نظرنا الى اتصافه بالوجود في الزمان الاول لم يتصور تأثيره فيه
في الزمان الثاني واذا نظرنا الى دوام اتصافه في الزمان الثاني وهو
بقاؤه واستمراره فيه كان هناك تأثير ثان يجعل باقياً فاستمرار الآثار يوجب بقاءه
واستمراره لما تم فان تأثير المتصف بصفة البقاء باعتبار جعله متصفاً لا بايجاد
صفته وانما اطنبت في توضيح هذا المقصد ليكون على بصيرة منه فانه كثيراً ما اشتبه
الحال على القاصرين بعض العبارات **قوله** اي ولاجل ان الممكن يحتاج
الى المؤثر حال بقائه لا يقال ولاجل ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر
وذلك لان جواز استناد القديم الى المؤثر مبني على جواز احتياج الممكن
الباقي حال بقائه الى المؤثر لان القديم ليس حال حدوثه اصلاً بل كان ابداً
فلو الممكن الحاجة حال البقاء والممكن حاجة الى القديم الى المؤثر والا فلا ولا
يخفى ان مفهوم كونه ممكناً واجباً بغيره لا يمنع ان يكون واجب الوجود
بغيره دائماً لان منع المفهوم وان لم يمنع كما ذكر لكن كون القديم باقياً
الجاء منعه على ذلك التقدير وانما قلنا الظاهر ان يقال لان ما ذكره يمكن تثبيته
بان الامكان لما كان علة تامة عقلية للحاجة لم يتصور تخلفها عنه فلا بد ان يكون
الممكن القديم محتاجاً ايضاً الى غيره في الوجود واستناده اليه هذا وانما قوله
اذا الممكن المؤثر الموجب اه يعني ان هذا التعليق انما يظهر اذا فرض الكلام
في الصانع بان يقال لجواز استناد الممكن القديم اليه سبحانه تعالى لو امكن كونه
موجباً والا فلا ولو قيل لو امكن القديم الممكن لكان ان ... بياني من ان
كل ممكن حادث **قوله** فالقديم الواجب الممكن الواجب بالغير جاز ان يستند الى
مؤثره قيل هذا التوزيع ليس بصحيح لان ما ذكره اولاً هو ان الشيء المستند
الى الشيء المؤثر انما يستند اليه بسبب امكانه لا ينتج الا جواز استناد القديم
الى علة واما ان تلك العلة موجبة فلا الآن ينضم اليه امتناع كون ذلك

كون ذلك المؤثر مختاراً ليتم الكلام ويكون توسيط التوزيع محالاً **قوله**
والقصد انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم قيل انما يلزم ذلك ان لو لم يثبت
قصد مستمر الى وجود مستمر وهو مم ودعوى الضرورة فيما خالف جمهور العقلاء غير
مسموعة وربما يؤيد ذلك بان ارادة المختار من اجزاء العلة التامة ولا
تقدم شيء منها على وجود المعلول تقدماً بالزمان بل بالذات وارادة
الواحد منا انما يتخلف عنها المراد لقصورها وعدم استلزامها اياه اذ يحتاج
فيه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء والآلات واما الارادة القوية
الكاملة فانما استلزمت المراد استلزاماً عقلياً بحيث يمتنع تخلفه عنها زماناً
فيكون ذلك المراد قديماً زمانياً مستنداً الى ارادة قديمة متقدمة عليه بالذات
ويكون احتياجه الى تلك الارادة دائماً فيكون هو اولى بان يوصف الا
الاحتياج الى المؤثر المختار من الحادث اذ لا يحتاج البتة ... اتوا
وقد قيل كون الممكن قديماً امر مستحيل اذ لو وجد ممكن قديم لكان مستنداً
الى غيره والا لكان واجباً لذاته لا ممكناً ثم بعد انتهى ... الى المختار
لما ذكر ولا الى الموجب ايضاً لان الآتي ... لا تعلق الا بما هو
معدوم حال تعلقه به وقد عرفت جوابه **قوله** فان كل واحدة من حركاتها
مسبوقة بحركة اخرى معينة من حركاتها كما انه مسبوقة بعدمها المقارن
للحركة السابقة عليها لكن ماهية الحركة قديم عندهم مستمرة الوجود بتعاقب
الافراد التي لا نهاية لها والاجسام العنصرية بهيولاها اه اي في قوله
عندهم بهيولاها شخصاً وبصورها الجسمية نوعاً وبصورها النوعية جنساً وانما
المركبات العنصرية المتوالدة التي لا يعلم وجودها عندهم الا بالتوالد ...
عندهم قديمة نوعاً بتعاقب الافراد الى ما لا نهاية لها والا يمتنع
وجودها عندهم بخلاف المتولدة اذ جاز كونها حادثة بجنس النوع ايضاً **قوله**
واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات فقدماؤه ومن جعلها غير مغايرة
لم يجعلها قدماء اه المشهور ان الاشاعرة متفقون على اثبات صفات
قديمة له تعالى قال الامام في المحصل اهل السنة واثبتوا القدماء ومن ان

وهي ذات الله تعالى وصفاته وفي المواقف ان القدم يوصف به ذات الله تعالى
اتفاقا وصفاته عند الاشاعرة لكن نافى المحصل زعم ان اهل السنة لا يقولون
باثبات القدماء لانها عبارة عن اشياء متغايرة لكل واحد منها قدم وهم
لا يقولون بالتغاير الا في الذات دون الصفات وكان ان يع اراد
ان يجمع بينهما فتفصل ذلك المخالف لما اشتهر منهم من ان صفاته تعالى ليست عين ذاته
ولا غيرها وان اثبات القدماء يستلزم التعدد دون التغاير على اصطلاحهم
قوله واما الحرنانيون هم طائفة من المجوس ينسبوا الى رجل يسمى حرنان
وقد قال ابن زكريا الطبيب الرازي الى مذهبهم وعمل فيه كتابا وسماه بالقول
بالقدماء الخمسة قوله وذهب البعض الى انه ليس من الوجه قديم سوى الله تعالى وادعى
ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة قوله فلان الحادث
بعد ما لم يكن اي الحادث حدوثا زمانيا قبل لم يكن ذلك الحادث ذلك
القبل وليس قبلية ذلك القبل كقبلية الواحد على الاثنين فان قبلية الواحد
قبلية يجوز معها اجتماع القبل مع البعد فان الواحد الموصوف بالقبلية متحقق
مع الاثنين مجامع له ولا يجوز ذلك ههنا فان الحادث معدوم في القبل
موجود في البعد فلو اجتمع القبل والبعد اجتمع وجوده وعدمه قوله
وليس تلك القبلية هي نفس العدم اي ليس الموصوف بتلك القبلية حقيقة اي
ليس ذلك القبل الحقيقي الموصوف بالذات القبلية كما يظهر عند كون
شيئا بعد واشتمال مع الماهيات كثيرة من العادات فهو فيه القبلية اولا
موصوفا بالذات فكانه ليس القبلية ولا شك ان موصوفا بالذات يجعل
ان يصير موصوفا بالبعدية فلو كان العدم متصفا للقبلية بالذات لم يصر بعد
وكذا قوله والقبلية يمتنع ان الذات القبل الحقيقي يمتنع ان يكون بعد قوله
فهي شيء آخر اي القبلية بمعنى القبل الحقيقي المتصف بحد انه بالقبلية شيء آخر
مغاير لنفس عدم الحادث وذات فاعله قوله اذ من جائز ان يوجد متحركا عندا
بيان لكون ذلك الشيء الآخر غير قار الذات منقضيا في حد ذاته قوله قبليات
وبعديات اي موصوفات لها فاذن يشان لكل حادث مسبوق بوجود آخر

بوجود آخر سواء فرض تلك الحركة اولا فان الفرض انما كان لظهور العلم بوجوده
واحواله لا لوجوده في نفسه كما لا يخفى قوله فوجه القبلية منه اتفصيل الكلام
وزيادة تحقيق المقام قوله وذلك لان الشيء بيان لكون القبلية والبعدية المذكورتين
عارضتين للزمان بالذات وبغيره بواسطة وقد تقدم ان ان الى انهما
من الاعراض الاولية للزمان لا يعرضان لغيره الا بواسطة وبهذا
ينقطع سلسلة السؤال بالزمان دون غيره قوله لكن ثبوتهما في العقل لشيء حل
على وجود موصوفها بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء بحيث علمنا انك
ان اردت ان ثبوتهما لشيء في العقل يدل على وجود المعروض في العقل
فمسلم لكنه لا يجديك نفعا اذ يلزم وجود الزمان في العقل دون الخارج
وان اردت ان ثبوتهما في العقل يدل على وجود الزمان في الخارج
فممنوع لا بد له من دليل قوله قيل القبلية ليست موجودة في الخارج يعني لا في
الذهن ايضا اذ لو كانت موجودة في احدهما لزم التسلسل والطلاب بالتحقق في
الامور الاعتبارية قوله فيجاب ان يوجد معا وذلك لان المتضايفين
متكافئان في الوجود ذهنا وخارجا واذا وجدا معا وجدا ايضا موصوفا
فيلزم اجتماع اجزاء الزمان قوله لو اتصف عدم الحادث بالقبلية يعني ان
ان اتصاف عدم الحادث بالقبلية وان كان اتصافا بالعرض لا بالذات
يستلزم محالا قوله قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا
السبق المذكور من عدم الحادث فلو اقتضى لهذا نقض اجمالي للدليل يعني
لو اقتضى تقدم عدم الحادث على وجوده تقدما لا يجامع للتقدم فيه لقام
بما ذكرتم كون كل واحد من وجوده متقارنا بزمان لا يقتضي تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعضها هذا التقدم بما ذكرتم بعينه كون اجزائه متقارنة بزمان
آخر قوله بل مواليها من الانات وذلك لان كل ما يفرض جزءا من الاجزاء
لا بد ان يتقدم على بعض والوجه ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متمايزة
بالماهية منفصل بعضها عن بعض وكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا
عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون

فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسامات اذ لو قبل شيء منها
انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا
يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة الانقسام ولو فرضنا وهي الآنات
وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء غير متجزية اصلا وهو محال **قوله**
فان قيل حدوث القبلية اشارة الى الجواب عن قوله وايضا لو جاز
حدوث القبلية والبعدية وقد زيف هذا الجواب بقوله اجيب **قوله** بان يكون
كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر
مغاير له حاصل فاذكره الامام في شرح الاشارات وهو ان الحكماء لما جوزوا
كون كل جزء من الزمان مسبوقا بآخر يكفي ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية
لان المعنى يكون اليوم متأخرا عن الامس او قال واما المتكلمون فلما اثبتوا
للحوادث اول لم يمكنهم ان يثبتوا قبل اول الحوادث الى شيء آخر حتى يقولوا
المعنى بحدوث هذه الحوادث انه ما كان حاصلا عند حصول ذلك الشيء فظهر الفرق
بين حدوث القبلية والبعدية المذكورتين لاجزاء الزمان وبين حدوثهما
لغيرها فلا يلزم من عدم الاحتياج فيها الى زمان مغاير عدم الاحتياج
في غيرها الى زمان فلهذا قالوا للمتكلمين نحن لما اعتقدنا مسبوقية
كل جزء من الزمان بآخر اعتقدنا ذلك في حدوث القبلية والبعدية بغير زمان
مغاير وانتم اثبتم للحوادث اول فلا يكون قبله حادث اصلا فلابد من تحقق
من زمان ليصح الاتصاف بالقبلية والبعدية فيكون هذا الكلام الزاميا غير
مطابق لما ذهب اليه الحكماء من ان الحوادث لا اول لها مع انه يمكن دفعه
بان يقال العدم موجود مع عدم ذلك الحادث فيقال انه كان حاصلا عند
حصوله فلا فرق **قوله** وح يعود الشق لان الزمان الذي حصل فيه الامس
متقدم على اليوم بل على الزمان الذي حصل فيه اليوم فيثبت زمان ثالث
وهكذا **قوله** والقول بمعية الزمان للحركة يعني ان قولكم الزمان مع الحركة
بمعنى وقوع الزمان في زمان آخر اذ معناه ان الزمان والحركة حاصلان
في زمان واحد والجواب عليكم ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد فيه بعد قوله

بعد قوله وان سلم ان معناه انه لم يوجد معه ليس بصحيح لانه فرض عدم الشيء
بعد تسليم وجود فالاولى التشبث بالنوبي اوردة الامام وهو انا لانم
ان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ما ذكرتم والا لكان اليوم متأخرا
عن الغد لانه لم يوجد معه بل معناه ان اليوم لم يوجد حين كان الامس
ولفظ كان مشعر بزمان ماضي فيكون للزمان زمان وسلمنا ان معناه
ما ذكرتم لكن المعية اضافة الخ **قوله** والجواب ان ماهية الزمان هي
اتصال التقدم والتجدد وهذا جواب عن قوله قيل لا تجوز حدوث السبق
لبعض اجزاء الزمان وملخصه ان بعض ماهية الزمان متصلة في حد
ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض فاذا افرض العقل لها اجزاء
فليس تقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض بصفتين موجودتين
في الخارج قائمتين بالاجزاء بحيث يتم الالزام في كلها بل تلحقان
لتلك الاجزاء في العقل فاذا تصورنا ماهية الزمان كفانا ذلك في
تصور تقدم بعض اجزائه على البعض وفي التصديق بان بعضها متقدم
على بعض بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها
على بعض بل انما يتصور ذلك بتصور وقوع بعضها في زمان متقدم
وبعضها في زمان متأخر فلذلك حمل ذلك توقف السؤال عند الوصول
الى اجزاء الزمان كما نبهنا عليه سابقا فانه منع لذلك ما ذكره
ذلك القائل من ان تلك الاجزاء ان تساوت في الماهية فلا لتخصص
بعضها على بعض بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية
في الماهية يجب تساويها في اللوازم لان هذا انما يلزم اذا كانت تلك
الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مستقلا بالتقدم واما
اللازم المتصل في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الانفصال
الوهمي فانه يلزم كون بعض اجزاء المفروضة قبل بعض لانه بما في العقل
لذواتها المتفرقة المفروضة في ماهيته هي عدم الاستقرار والانتقال بالتجدد
والانقضاء **قوله** بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان

هذا من تتمة الجواب واشار الى ان تصور حقيقة الزمان ينبغي ان
يكون اجزاؤه المفروضة متصفة بالتقدم والتاخر بحيث تصورها وان
جزئيا من العاجيات ليست كذلك وح يظهر الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر
لذاته وبين ما يلحقه بسببه هذا فيندفع به قوله وايضا لو جاز عروض القبلية
اه وبيان ذلك ان الحركة كمية من جهة المسافة فانها منقسمة فيها الى اجزاء
متقدمة ومتاخرة بحسب الوضع لكنها مجتمعة في الوجود وحينئذ تعرض الحركة
ايضا لان الواقع منها في الاجزاء الجزء المتقدم من المسافة غير الواقع
من الجزء المتاخر منها كمية اخرى لان من جهة التقدم والتاخر الذي
يلحقان الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر الذي يلحقان
الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر الذين لا يلحقان فان
اجزاء الحركة المفروضة منها يمتنع اجتماعها واستقرارها بل بحسب تعاقبها وتقدمها
شيئا فشيئا على الاتصال فهذا التقدم والتعقب وعدم الاستقرار على
الاتصال هو ماهية الزمان العارض للحركة ولكل انه اذا فرض المتقدم
وعدم الاستقرار اجزاء لا يحتاج العقل في الحكم بتقدم بعضها على بعض
الى امر خارج عنها بخلاف ماله ماهية وراء مفهوم التقدم وعدم الاستقرار
اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها هو منشأ للتقدم والتعقب
فهو متقدم ومتعقب بواسطة التقدم والتعقب وأما نفس التقدم والتعقب
فهي متقدمة ومتعقبة بذاتها لا بامر اخر **قوله** واما المعية جواب عن قوله
والقول بمعية الزمان للحركة واعلم ان الحركة بمعنى قطع المسافة والزمان
الذي هو مقدارها امران لا يوجدان من الخيال حرون ان الامتداد
الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا من خارج والا لاجتمع
اجزاؤه فيه لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجزائه فيه محال
بديهة وايضا قبل الوصول الى المنتهى لا وجود للحركة الممتدة من مبدأ
المسافة الى منتهاها وحال الوصول فقد انقطعت بالكلية فلا وجود لها
من خارج اصلا فكذا مقدارها لكنهما امتدادان من الخيال يجزم العقل بانه

العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين يمتنع اجتماعهما
من خارج على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والاخر متاخرا ولا شك ان هذين الامتدادين في الخارج
الموصوفين بما ذكر لا يرتسمان من الخيال من العدم بل لا يحصل شيء منهما
فيه الا اذا كان في الخارج امر مستمر غير مستقر يحصل منه بحسب استمراره وعدم
استقراره هذا الامتدادين في الخيال وذلك الامر اما في الحركة فهو الحركة بمعنى
التوسط بين المبدأ والمنتهى فانها امر واحد بالشخص غير منقسم باتصاف نسبته
الى الحدود المفروضة في المسافة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع كما بين في
محله واما الزمان فهو ايضا شيء موجود غير منقسم متعلق بالحركة بمعنى
التوسط ترتسم بسيلانه الامتداد الذي هو الزمان كما ان النقطة
ترتسم بسيلانه خطا في الخيال فهذان الامتدادان اعني الحركة بمعنى القطع
والزمان وان لم يوجدا في الخارج حالان على امرين موجودين
فيه فلذلك صار مباحثهما من مقاصد العلم الطبيعي هذا ما حققه المحققون
الا فلا يصح وجود الحركة والزمان واما ان الزمان مع هذا كله ماهيته
ظاهرة الانية لان جميع العقلاء يجزمون بوجوده ويقسمون الى
الساعات والايام والاسابيع والاعوام فذلك لكون ذلك الامتداد
خياليا اشتهر عند الافهام ونزل بواسطة ارتسامه فيه من امور موجودة
مستمرة سيالة منزلة ذلك الموجود السيال حتى كانه الموجود بعينه في بادي
الراي كالحركة بمعنى القطع فانها التي اشتهرت حتى عدت في بادي
الراي من الموجود ان التي علم وجودها ضرورة لكن اذا دقق
النظر فيها تبين انها ليست بموجودة وان الموجود هو الحركة بمعنى
التوسط على ان لكل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
والا لزم الانقلاب هذا مبني على الاستدلال مهنا بالامكان الذاتي
كما هو الظاهر من كلام الرئيس فلا يتجه منع لزوم الانقلاب **قوله** وأما
الاستدلال بالامكان الاستعدادي على هذا المطلب كما هو المشهور في كلامهم

عنه على طريقة الاولى من الاحوى كما اولى ان يع بينهما بعد **قوله**
وليس ذلك الامكان هو قدرة الفاعل عليه لان البات والبقا
كونه ممكنا ام له في نفسه اي لا بالقياس الى الفاعل عليه وكونه مقدورا
عليه ام له بالقياس اليه مبنيا بران ظطا وهو ان المقدمة القائلة بان
الامكان ليس نفس القدرة تتم البيان بالتقريرا لمذكور في الشرح
دونها لان القدرة لما كانت متقدمة على وجود الحادث كان الامكان
متقدم عليه فربما يتوهم انه القدرة فذكرت تلك المقدمة دفعا لذلك الوهم
قوله بل هو اضافي من قبل الكم يريدون بالامكان هيهنا الامكان
الاستعدادي وليس امرا اضافيا في نفسه وان كان يعرضه الاضافة
فلا يلزم كونه عرضا بل جاز ان يكون جوهرا معروضا للاضافة فكما
وقد عرفت انه فاعم من ان لزوم الانقلاب مبني على الاستدلال ههنا
بالامكان الذاتي ثم بعد ما قيل من انه لا يلزم من كونه امرا اضافيا
كونه عرضا انما يلزم ذلك ان لو كان موجودا من الخارج وهو ممنوع
لان الامكان الذاتي امر اعتباري كما تم فلا يستدعي محلا موجودا
وكما يجب به من ذلك فيما بعد فليس بشيء كما بين في الشرح **قوله** وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه يعني يثبت
ان لكل حادث امكانا سابقا على وجوده وان ذلك الامكان حال
من محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى النفس الحادث فهو امكان
وجوده واذا قيس الى ذلك المحل يسمى قوة له بالنسبة الى وجود ذلك
الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان
الاستعدادي فانه المسمى في المشهور بالقوة والاستعداد لانا نقول المراد
بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص له بذلك بالاستعدادي
قوله لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة فيكون المفارق الموضوع
عن الجسم ثم فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على
الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس ليست باجسام

باجسام فلا يمكنهم الاكتفاء بتعلق الموضوع المقارن للجسم وبغيره او بطل
ع ما فرعوا على منع الفاعل حتى هل ان يقول ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول حادثة لان لكل
حادث لا بد له من مادة **قوله** واعلم ان الامكان هذا الفصل اولى
الشيخ في الشفاء وحاصله ان الامكان الذاتي انما هو بالقياس
الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات ووجود بالوضع
والاول هو كون الشيء في نفسه والثاني هو كون الشيء لشيء اخر فالمحمول
من الاول محمول وفي الثاني رابطة **قوله** لان الكيفية للشيء بالقياس
الى وجود شيء اخر له يعني مع بقاء ذات الشيء الاول وحقيقته كما اذا
حاف الجسم اذا صار ابيض كان باقيا على حقيقته مستقرا من صفة وكما
ان قوة الجسم يوجد ابيض وقوة الجسم لوجود البياض طار لها واحد
كذلك امكان ان يوجد الجسم ابيض وامكان وجود البياض للجسم محال ان
من امثال **قوله** او بالقياس الى جوهر ورد موجودا اخر يعني يختلف
الحقيقة بالصورة فان حقيقة الماء تخالف حقيقة الهواء لكن الامكان
منسوب حقيقيا الى هيولى الهواء لا اليه نفسه فتلك الهيولى مع الصورة
الهوائية حقيقة ومع الصورة المائية حقيقة اخرى وان كانت هي بعينها
باقية فقوله المادة يمكن ان يكون موجودا بالفعل اي يمكن ان توجد
لها الصورة فيكون الامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة وهو
وجود المادة بالوضع لا وجودها في نفسها **قوله** وجميع هذه الامكانات
التي هي بالقياس الى الوجود بالوضع سواء كان مقررا للذات او للصفة
سواء كان امكانا للجسم او للمادة يحتاج الى موضوع موجود معه اذ
لا بد ان يوجد الشيء وجود يمكن ان يكون سببا اخر فان الجسم ما لم يوجد
في نفسه امتنع ان يوجد ابيض **ء** وحيث لان امكان وجود الجسم
حال في امكان كونه ابيض ولا استحالة من امكان كونه ابيض كونه معدوما
انما المستحيل امكان كونه ابيض بشرط كونه معدوما **قوله** ولا يمكن ان يمنع الا

ان منع الامكانات اذا كان حادثا قبل وجوده ممكنا اي يوجد
لكنه لا يوجد الا من غيره او مع غيره فلما امكن قبل حدوثه ان يوجد
امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره ولا يتصور امكان
وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان
معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود مع امكان وجوده
يكون حامل ذلك الامكان وبه يحصل المطلوب السابق لان امكان وجود
ذلك الغير كاف فيما ذكر ولا حاجة الى وجوده قوله فثبت ان امكان
الحادث قبل وجوده متعلق بمادة اي فثبت ان امكان وجود الحادث
سواء كان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء في آخر او مع آخر
او وجوده بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه او مع غيره يتعلق
بمادة تحل فيها قوله والتفصيل ههنا ان الامور الحادثة اما اعراض
او صور او مركبات او نفوس فامكان الاعراض والصور امكان
وجودها في جسم او مادة قوله وامكان المركبات هو امكان وجود صورها
في موادها وامكان النفوس امكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون
آلة لها في الاستكمال كما لا يخفى قوله فجميع الامكانات متعلقة بالمادة حالة
فيها ولا يخفى عليك انك اذا اعتبرت في امكان وجود الشيء في نفسه امكان
وجوده في نفسه قائما بغيره او مع غيره فقد اندرج فيه الامكان بالقياس
الى وجود الشيء بالعرض فلا حاجة الى ذكره في البيان فان قيل
الامكانات التي قبل وجود الحادث مختلفة بالقرب والبعد فان امكان
وجود النفس الناطقة بالنسبة الى الهيولى الاولى في غاية البعد وبالنسبة الى
الغذاء بعيد والى المادة المعادن بعيد اقل وبالنسبة الى مادة
النبات فيه قرب ما وهكذا يستمر تنزل البعد الى القرب من مادة النطفة
ثم المضغة ثم اللحم فلو كانت هذه الامكانات ذاتية لما اختلفت
قربا وبعدا اجيب بان امكان وجود شيء في شيء او معه له اعتباران احدهما
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن القدم يسمى قوة

قوة وتختلف قربا وبعدا بحسب اختلاف الاستعدادات بحسب ما يترتب على ذلك الموضوع
اعني الشيء الخارجي فالامكان الذاتي المتعلق به يختلف ايضا من
حيث تعلقه به تبعا لاختلاف استعداداته وثانيهما من حيث وجوده
في نفسه وهو بهذا الاعتبار لازم لماهية الممكن بالنسبة الى وجوده ما لا يتصور
فيه اختلاف اصلا كالوجوب والامتناع ولا سيما ان امتناع اختلاف
امكان الممكن بالنسبة بالنظر الى ذاته لا ينافي جواز اختلافه بالنظر الى وجود
موضوعه قوله ام معنى متعلق بشيء خارجي وذلك لان الآن الاستعدادي لا يكون
وجود شيء في آخر او مع آخر فهو متعلق بذلك الآخر وهو المراد بالشيء الخارجي
وتحقيق المقام ما سبق من ان امكان وجود الآخر كاف فيما قال قوله
فيتسلسل امكان الحادث يعني ان الحادث ليس له قبل حدوثه امكان ولا
لكان قائما بالحادث او بغيره وكلاهما محال ولا يجوز ايضا ان يكون
امكانه امرا قائما بغيره لما تم فلا امكان له قبل حدوثه فلا يتم ذلك الدليل
لظهور بطلان اخرى مقدماته قوله لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث
الفاعل محل الفرق بينهما بين فان محل الحادث يقوم به الحادث مجاز
قيام امكانه بخلاف الفاعل فانه لا يقوم به الحادث حتى يصح قيام امكانه
وهذا الفرق على تقدير صحته انما يتاتى من الحادث الذي يوجد قائما
بغيره دون الذي يوجد مع غيره والحاصل ان الامكان الاستعدادي الذي
يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الا
مكان الذاتي اذ الاستدلال على ان لا امكان الاستعدادي للمشهور في كلامهم
كما اشرنا اليه وطريقه ان الحادث لا يجوز ان يكون علته التامة بجميع
اجزائها متقدمة حاصلة ازلا والا لكان الحادث ايضا قديما لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة بل لا بد ان يكون شيء منها حادثا فذلك الحادث
ايضا لا يجوز ان يكون علته التامة قديمة لما ذكر بل لا بد منها ايضا
من حادث وهكذا فحدوث الحادث المعين يتوقف على حوادث متسلسلة
الى غير النهاية بعضها مجتمعة كالمتعاقبة بل متعاقبة وتجب حوادث تلك الحوادث المتسلسلة

يترتب العلل الموجبة من ذلك الى الحادث المعلول لها بعد بعد ما عرفت حتى اذا
انتهت السلسلة اليه فاض عليه وجوده من المبدا القديم قالوا ولا بد لتلك
الحوادث من محل موجود من الازل لانها تترتب للعلل القابلة اعني محلها
ولا يتصور قربه من الوجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما
الا اذا كان هناك امر يتعلق وجوده اما بان يوجد فيه او معه ويتوالى عليه
حالات غير متناهية مختلفة لوجوده وهو المسماة بالاستعدادات ولولا ذلك
الامر الذي له تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون تلك السلسلة متوجهة
الى هذا الحادث المخصوص دون غيره فوجود حادث يتوقف على محل يتوارد
عليه استعدادات غير متناهية فذلك المحل والمادة وتلك الاستعدادات المتعاقبة
عليه مستندة الى اوضاع فلكية وحركات سرمدية فالحاصل ان المبدا الفياض
غير متناهي بحسب فاعليته كذلك المادة غير متناهية في قابليتها لكونها منفعلة
عن المبدا الفياض القديم بواسطة تلك الحركة المستمرة التي يلزمها اوضاع مختلفة
غير متناهية موجبة في المادة استعدادات غير متناهية يفيض عليها حوادث
مناسبة لتلك الاستعدادات وما عرفت من انه لم لا يجوز التخصيص لحادث
دون اخر بسبب خصوصيات تلك الحوادث المتعاقبة الى حد معين من حدود
تلك السلسلة فلا يكون حاجة الى محل موضوع بما ذكرنا من ان قرب المعدوم الى
الوجود لا يتصور الا بالمحل لانه بالحقيقة صفة له فان المحل هو الذي يقرب
منه وجود ذلك الحال فيه بتلك المراتب فان قيل لم لا يقوم القرب
بالفاعل كان بتدارك الفرق الذي اورده هذا المعترض كما مر **قوله**
الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية يدل على
ذلك انهم فسروا كون ذلك الامكان غير القدرة بان يكون الشيء مقدورا عليه
معللا بذلك الامكان والعلة مغايرة لمعلولها **قوله** وهو جوابه ان الحق
بنى كلامه هذا على ما بينه من ان لكل حادث مادة وكل حادث زمانيا
ولقائل ان يقول ان اراد لم يكون الحادث مسبوقا بزمان هذا الحق بالنسخ
وقد عرفت جليه ما السهام في حقيقة الزمان ووجوده وقولوا اذا على تقدير كون الفاعل

الفاعل مختارا فالكلام حق اذ جوزوا من الفاعل المختار ترجيح
احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح او دليل اليه واما اذا لم يجوز ذلك
فلا فرق بين الموجب بالطبيعة بالاستقلال وبين الفاعل بالارادة والاختيار
اذ لا بد في ان حدوث كل حادث منهما يحتاج الى سلسلة الحوادث
المتعاقبة على ما تقرر في طريقة الاستدلال **ثم شرع في الفصل الثاني**
الذي هو في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم وما يتعلق بهما
من الكيفيات اعني الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث
على مباحث موضوعها اعني الماهية لان البحث عنهما من حيث الحقائق
معروضة لاحوالها وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما **قوله** تطلق
غالبا على الامر المتعقل اي الحاصل من العقل العاقل فلا يكون الا كليا
موجودا في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية
التزاما **قوله** يطلق غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي
فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال ان ذات العنقاء وحقيقتها بل
ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار
فرق بينها **قوله** والكل اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية
يعني ان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية يعرض في العقل لما هي
هي عليها من المعقولات الاولى وليست مما يحاذي الوجود حيث لم يوجد
في اي زمان ما يحاذيها فان كون الانسان مثلا ماهية اي معقولا في
جواب ما هو امر لا يعقل من الوجود الا في الدرجة الثانية عارضا له في
الذهن **قوله** اي الكل من فرض كليا او جزئيا حقيقته هو بها هو فالحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود ايضا والحقيقة
الكلية تسمى ماهية، ثم الحقيقة اما ان يتلبس الى امور داخلة فيها او الى امور
خارجة عنها، وهي اما عارضة لها واما مباينة اياها هذه اقسام
ثلثة والقسم الاخير لا التباس فيه فان تلك الامور المباينة للماهية مسلوبة عنها

مبحث الماهية

على معنى انها ليست نفس الماهية ولا جزءا منها ولا عارضا لها • واما المعنى
الثاني اعني قياسها الى امور عارضة لها فحاصله ان الماهية ليست شيئا من
تلك العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها لا بمعنى
انها ليست متصفة بشيء منها فانها تحتمل خلوها عن المتقابلات بل لا بد فيها
من اتصافها بواحد من المتقابلات حقيقة • واما المعنى الثالث اعني قياسها
الى امور داخلة فيها مطلقا فلان في احد البديلين فقط فيقال ان الماهية
ليست شيئا من تلك الامور الداخلة فيها على معنى ان شيئا منها ليس نفسها
لان الداخل في الماهية لا يكون نفسها من حيث هو داخل فيها وان كان
عينها في بعض الماهيات بحسب الخارج فذلك يكون باعتبار آخر على ما حقق
في الاجزاء المحمولة • وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها
شيء زائد عليها لم يكن الملحوظ هناك الا الماهية وما هو داخل فيها اجمالا
او مفصلا ولم يكن للعقل بحسب هذه الملاحظة ان يحكم باتصاف الماهية
بشيء من عوارضها بل يحتاج في ذلك الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن
ملحوظا من تلك الحيثية لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك الامور ليست
ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفس الماهية ولا داخلة فيها والا لاحتيج
الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها عينها او داخلا فيها
لما امكن اتصافها بنقيضها بل كما بينه قوله واما كونها ماهية فهذا لها
حاصل لم يلاحظ لذلك مفهوم الماهية فانه امر زائد عليها يعرض لها في
العقل كما مر بل اراد ما صدق عليه هذا المفهوم كما نبه عليه بالمثال
يكون متقابلا لان الانسان مع الكثرة يعني انه لا يصدق على شيء واحد
من جهة واحدة انه انسان كثير وكذا اراد بقوله يكون مع الواحد الانسان
مع العموم ان الانسان الخاص والانسان العام لا يتصادقان على
ذات واحدة من جهة واحدة قوله فان الانسان من حيث هو ليس
الا الانسان اي اذا جرد النظر الى الماهية الانسانية ولم يلاحظ
معها ما لا يندرج في هذا النظر لم يكن هناك الا تلك الماهية وما هو داخل فيها

قوله فان سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض انما قال بطرفي النقيض
اذ هناك يتحقق الجواب قطعا باحدهما واما سبق التردد بين الموجب والسلب
واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب والسلب المعدول كان يقال هل
الانسان الف او لا الف فلا يتحقق به جواب • وان اجيب بحرف السلب
سبق الترديد معا فيقال ليس الانسان هو من حيث هو بالف •
ولا بلا الف قوله الماهية قد تؤخذ تارة من حيث هي محذوف
عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا عليها
الى قوله تسمى المجردة والماهية بشرط لا • واعلم ان قوله والماهية بشرط لا
تستعمل عندهم لمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من
الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها والثاني
بشرط لا بهذا المعنى مما يستحيل وجوده في الخارج اذ لو وجدت فيه
لكانت معروضة للتشخص والوجود التي هي من الامور الزائدة
عليها اللاحقة لها فلا تكون مجردة عنها • واما وجودها في الذهن ففيه
بيان حاله وهذا المعنى هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة
من مباحث الماهية • ثم والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم الماهية
بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء اليها لا من حيث
هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث انه امر زائد عليها وقد حصل
منهما مجموع ولا يصدق عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان
بشرط لا جزء للماهية الانسان ومادة لها وسينكشف لك حقيقة من
مباحث الاجزاء المحمولة ان شاء الله تع • وهذا المعنى الثاني لا ينافي
الوجود الخارجي في الاعيان حتى الخارج قطعا وكيف لا والجزء المستلزم
لاستحالة الوجود الخارجي ينافي الانضمام من الاجزاء الى الماهية والجزئية
يستلزم ذلك الانضمام قطعا • واذا عرفت ذلك فنقول ليس لك ان تقول
محذوف عنها جميع ما عداه قد تم به المعنى الاول فان قوله والماهية بقيد الاعتبار
لا توجد في الخارج اراد بها الماهية باعتبار حذف جميع ما عداها عنها قطعا •

لا يوجد فيه واما قوله حيث لو انضم اليها شيء الى آخره فهو معتبر في المعنى الثاني
دون الاول من المعاني مسامحة فتامل لان المعتبر في المعنى الثاني هو
الانضمام حقيقة والمذكور ههنا الانضمام لا تا نقول المراد بفرض الانضمام
وما يترتب عليه من انه يحصل منهما مجموع لا يصادق بينه وبين اجزائه في المعنى
الاول اللهم الا ان يعني بالمخلوط التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط وان يكون
موجودا في الذهن معها الا انه لا يشكل فيه فان الماهية يجوز ان يوجد خاليا عن
سواه عن العوارض الخارجية بان ما واما وجدانا فيه مجردة عن جميع العوارض
الخارجية والذهنية مطلق فهو حكم الشارح بانه لا ينافي لان الوجود الذهني
من العوارض قطعا ولا يتصور تجريده عنه موجودا في الذهن ولذلك اشار
الى تاويل ما في المتن بقوله اللهم الا ان يعني اه وقد يتوقف في هذا الحكم
بان للذهن ان يفرض ان يعتبر ان لكل شيء مجردا حتى عدم نفسه فلان يعتبر
الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت معها فالجزء خالية منها
بحسب نفس الامر ولذلك امكن للعقل الحكم على الماهية المجردة عن العوارض
مطلقا بانه لا وجود لها في الخارج اذ لا يتصور حكم على شيء من غير ان
يتصور ويحصل في الذهن وهذا القريب مما قالوا من ان المعدوم مطلقا
ايما ذهني وخارجا فقد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الواجب
المطلق باعتبار وجوده في الذهن ويصير لا باعتبار ذاته ومفهومه فينتقل
ههنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني من حيث ذاتها
ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث
وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المخلوطة
فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب الوصف العارض له قسم من المطلق بوجه ما
ومن حيث التنافي فبانه بهذا الوجه صنف فرضا قسيم له قوله وقد يؤخذ
الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن العقلانيات الى ان يقارنها شيء او لا بل تلتفت
الى مفهومها من حيث هو هو وهي الماهية لا بشرط شيء اه وقد يتوهم بعض الاذكياء
لجواز كون الشيء قسما من نفسه متمسكا بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية

الماهية المجردة اعني الماهية بشرط لا شيء والى الماهية المخلوطة اعني الماهية
بشرط شيء والى الماهية من حيث هي اعني الماهية لا بشرط شيء ولا شك ان
الماهية من حيث هي هي عين الماهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام
الثلثة فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وهذا التوهم باطل قطعا
لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة ولا منافاة بين الشيء
ونفسه اصلا بل لا بد ان يكون اخص منه اما مطلقا او من وجه على ما قيل
ثم التحقيق انه يجب كونه اخص مطلقا والقول بان الحيوان مثلا ينقسم
الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه
كلام ظاهري لان حاصل التقسيم ههنا يحصل الى مشترك فيما وقع قسما بالجواز
هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلق فان
حاله جعل الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود وكل واحد من هذين
القسمين اخص مطلقا من الحيوان واعلم ان خصوص القسم ان كان بحسب
الصدق فلا كلام فيه وان كان بحسب المفهوم فقط كما اذا قسم الانسان
بالقسمة الاعتبارية الى الانسان الكاتب بالامكان والى الانسان
الضاحك بالامكان ففيه نوع خفاء اذ فيه شائبة جعل الشيء قسما
لنفسه نظرا الى الذات والعين ومورد القسمة مغايرا ذاتا وذلك التخيل باطل
ايضا وان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض
لها من الاعتبارات بل لها احوال اخر كان ان يعتبر مجردة عن تلك الاعتبارات
باسرها وثانيها ان يعتبر مقيدة بشيء منها وثالثها ان لا يلتفت الى شيء
من التجرد والتقييد فلتبق من كلامهم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره فان
عدم الالتفات الى التجرد والتقييد امر زائد على الماهية وقد اعتبر معها
فاذا ان جعل القوم الماهية مع هذا الامر الزائد قسما ملك هذا الامر
الزائد انما اعتبر معها في العبارة والمفهوم دون ما هو المقصود اعني ما هو
صادق عليه مفهوم الماهية كالانسان مثلا وحينئذ ان قولك الماهية من حيث
هي هي وقولك الماهية المطلقة وقولك الانسان من حيث هو انسان الى غير ذلك

١٣

من العبارات بيان لما طلاق نفيا للتوهم التقييد لا تقييد بالاطلاق وعدم
التقييد والفرق بين بين **قوله** لانه جزء من الحقيقة الموجودة من الخارج فان
الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وقد اعترض عليه بانه
ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد
انه جزء له في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب
ان يكون موجودة في الخارج اولا ترى ان العمى جزء هذا العمى الموجود في
الخارج مع انه ليس بموجود فيه فان قلت ان العمى جزء لمفهوم هذا العمى
لا لذاته الموجودة في الخارج قلت للمعترض ان يقول كذلك الحيوان جزء لمفهوم
هذا الحيوان لا لذاته المحضة الموجودة في الخارج **قوله** او لماهية مع قيد
ويعود الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي فيحصل المطلوب او لم ينته
ويلزم التسلسل رد عليه بانا نختار مثلا الحيوان الذي جزء هذا الحيوان هو
الحيوان مع قيد قوله فيعود الكلام في الحيوان الذي هو جزء الحيوان مع قيد
فان كان مع قيد يلزم التسلسل قلنا انما يلزم ان لو كان جزء الحيوان مع قيد
الحيوان مع قيد آخر وهو ممنوع بل جزء الحيوان مع ذلك القيد بعينه وايضا
لو ثبت كون الحيوان جزء من هذا الحيوان لكفى في اثبات المطلوب لان جزء
الموجود موجود والكلي الطبيعي ليس الا الحيوان فما هي المقدمات مستدركة
قطعا **قوله** والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل
قيل عليه اي دليل قام على استحالة تركبه من امور غير متناهية لا دليل
التسلسل على استحالته انه يؤدي الى التسلسل من جانب العلل لان تلك الجملة
التي لا تتناهى اذا عزلنا عنها جزء او احدا فان الباقي غير متناه ايضا
يحتاج الى تلك الجملة الي هو الباقي اذا عزلنا منه جزءا اخر فان الباقي
منه ايضا غير متناهية ويكون الباقي الاول معلولا الى الباقي الثاني
وهلم جرا الى غير النهاية لانا نقول شرط بطلان التسلسل في العلل ان يكون
محقق الوجود في الخارج وما ذكرتم ليس كذلك فان كل واحد من افراد تلك
السلسلة ليس موجودا او احدا حقيقيا بل هو امر منتزع اعتبرناه شيئا واحدا

قوله والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلي لان
لان الكلي يعرض لها في الخارج واعلم ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع
عروضها من الخارج للموجودات الخارجية بناء على ما ذكر من لزوم اتصاف
الذات الواحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متنافية ومنهم من جوز
كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات
انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية
فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشترك بين افرادها
وهي في كل فرد منها موصوفة بشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد
مجموع العارض والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة
بل المشترك هو المعروض واحد ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج هو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متشخصا
في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بوجه فلو كانت الطبيعة الانسانية في الخارج
لكانت مع قطع النظر عن عارضها في الخارج متعينة في حد ذاتها غير قابلة
للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
والكلية بمعنى الاشتراك فيها يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل
واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا ترى ان الصورة
الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في ذهن عمرو فانها
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة كما بينته
لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد
منها مطابق لتلك الصورة وما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة
انما تكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول الكلية هي
مطابقة الصورة العقلية للامور كثيرة لا المطابقة مطلقا فلعل المراد
من ذلك ان الامور الخارجية ذوات متعددة بخلاف الصور العقلية فانها
كما لا تضلال المتقيضة لو ادركنا طابقتها فلقلت هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية
ففي مطابقة الصورة العقلية للامور الممكنة سواء كانت خارجية او ذهنية

دون مطابقة الامور الخارجية لها قوله والمعنى بالمطابقة لها اذا سبق الى الذهن
قد شبه ذلك بعشرة خواتيم منقوشة بنقش واحد فانها اذا ضرب واحد منها
على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتأثر الشمعة
بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل
في الشمعة هو ذلك النقش بعينه قوله وقد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور
شيء زائد وهو ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت
بشخص عمرو لكان عين عمرو وان تشخصت بشخص زيد لكانت عينه وهكذا الحال
بالنسبة الى افرادها ومنع المطابقة ظاهرة في الصور النوعية وفي غيرها
انما يظهر اذا قيست الى حصصها الموجودة من افرادها واعلم ان اثبات
الكلية للصور المعقولة بمعنى المطابقة التي ذكرتها ذلك الشيخ الاخر انما
يتأتى على مذهب من قال ان الحاصل من الاشياء في الذهن هو ماهياتها واشباحها
كما سبق تحقيقه واما من قال ان الحاصل فيه صورها واشباحها المخالفة
لها بالحقائق فيتعسر عليه المطابقة على ما ذكر ان يمنع او يغالط في
الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم حينئذ لم يكن على ما هو المشهور وان ذهب
الشيخ الى مذهبه كما لا يخفى على من تتبع كلامه انه اذا سبق الى النفس واحد من
الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان
يجرد ذلك الشخص عن مشخصاته المانعة من مطابقة الكثرة حتى يحصل في النفس صورة
عقلية مطابقة لها وكل شخص مركب عنده من طبيعة نوعه وشخص عارض
لها فان كان العارض والمعروض لها ممتازين في الوجود الخارجي
كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في حد ذاته يعقل تلك العوارض
عروض تلك العوارض له من الخارج فهو شخص خارجي مركب من الذاتي من عارض
وهو وهي مما يكون في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته كان صورة كلية
بل من الخارج موجود اذا تصور وجرد عن مشخصه حصل في العقل صورة كلية قوله
قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع الكلية
فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها

في الجنس تعددا ان مختلفة واعتبارات شتى قال فان قلت كون الحيوان
مثلا موجودا امر ضروري لا يمكن انكاره قلت الضروري ان الحيوان
موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود واما ان الطبيعة الحيوانية موجودة
متقومة منفصلة عن كونه مفردا فظاهر من ذلك لكن من قال بوجود الطبائع
في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج
مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا
ممتازا في ذاته عن غيره بل لا اشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور هو في ذاته انتزع صورة بالكلية بمعنى المطابقة فهو
الضابط لما مر انفا وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور
وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في اللفظ والعبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية
مثلا قابلة في نفسها للتعدد والكثرة فتحتاج الى من يكثرها فان كثرت
بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين
تلك الطبيعة فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر
زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك
لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بالبديهة واعلم ان
الطبيعة الكلام في تحقيق هذا المقام لكل الاضطراب ليكون على بصيرة منه
فانه من مداحض الافهام ومزالق الاقدام واما باعتبار انها
صورة في نفسها جزئية محضة فهي جزئية محضة وذلك لان الصورة اذا اخذت
من محل مخصوص تخصصت بحسب تشخص محلها وامتازت عن جميع ما عداها وامتنعت
ان يكون من نفسها مشتركة بين كثيرين كالموجودات الخارجية المتعينة في ذاتها
الممتنع عن قبول الاشتراك فيه الا ان الموجود الخارجي لا يوجد له الكلية
اصلا والصورة العقلية يعرض لها الكلية بالمعنى الذي سبق تقريره وتوجيهه

قوله مندرجة تحت كلي آخر صادق على صور الصورة صورة أخرى هو الكلي
أعني الكلي الآخر الصادق عليها كمفهوم الصورة العقلية وما يساويه من المفهومات
الصادق على الصور الذهنية فقط فكذا لا يندرج الصور العقلية تحت
المفهومات العامة إن مثلا لأمور التي تندرج بها الذهنية كمفهوم الشيء
والممكن العام قوله لكان ذلك الكلي أيضا صورة عقلية وتلك الصورة بهذا
الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا وقد يتوهم من هذا السؤال
والجواب أن للعقل أن يعتبر هناك مفهومات كلية لا إلى حد متناه مع
في النفس بعضها فوق بعض وليس كذلك بل لازم ما قاله إذا اعتبرت صورة
عقلية معينة كصورة الإنسان مثلا وإن اعتبرت معها صورة الفرس
مثلا واعتبرت أنهما يندرجان تحت مفهوم الصورة العقلية وحكمت بأن
هذا المفهوم إذا ارتسم في النفس كان أيضا صورة عقلية مندرجة تحت مفهوم
الصورة العقلية لم يكن هناك كليات تتفاوت مفهوماتها بالذات بل
بالاعتبار ولزوم التسلسل جار على تقدير تغاير الكليات المتصاعدة
ذاتا واعتبارا ولا استحالة في كون الشيء باعتبار أخص منه في نفسه
ولو سمي الماهية بشرط شيء بالطبيعة إلى قوله يعني أن المشهور فيما بين
القوم هو أن الماهية لا بشرط شيء يسمى كليا طبيعيا لكن الأولى أن تسمى
الماهية لا بشرط شيء طبيعة لأنها طبيعة من الطبائع أي حقيقة من الحقائق
وماهية من الماهيات وإن كان يسمى الصورة الحاصلة من الماهية في العقل كليا
طبيعيا وذلك لأن تلك الصورة منسوبة إلى الطبيعة التي هي الماهية من حيث
هي معروضة لمفهوم الكلي فتسمية الصورة العقلية بالكلي الطبيعي أنسب لاتصافها
بما هو مفهوم هذا المركب دون الماهية لا بشرط شيء إذ لا يظهر فيها
معنى النسبة إلى الطبيعة وليست هي أيضا متصفة بالكلية إنما المتصف بها الصورة
الحاصلة منها في العقل قوله والذين يسمون معروض الكلي بالكلي الطبيعي
الظاهر أنه بيان للذين يسمون الماهية لا بشرط شيء بالكلي الطبيعي ثم عليهم أن
يسموا أيضا هذا الاصطلاح الذي التزمنا هو أن يطلق الكلي الطبيعي على الصورة

الحاصلة من الماهية في العقل وإن سمي الماهية من حيث هي طبيعة ومعروضا
أن يرتفع بذلك بيان امتناع حمل كلام القوم على ما ذكر من الأنسب
فإن حكمهم بوجود الكلي الطبيعي في الخارج مما يمنعه قطعا وهي غير موجودة
في الخارج قوله فيسلم عليهم قولك لكنها من حيث طبيعتها غير موجودة في الخارج
وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي لا من حيث كونها موجودة في الذهن وموضوع
ما من يصطلح على ذلك إلا بتسمية المطلق الكلي الطبيعي إلا على حال الانتساب
إلى الطبيعة وهو مع وصفه بالعقل للكلية وما هو إلا تلك الصورة العقلية
من حيث أنها موصوفة في الذهن وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج
فلا يكون الكلي الطبيعي على هذا الاصطلاح موجودا أي لا نزاع
في حكمهم بوجوده فيه لم يكن حمل كلامهم على هذا الاصطلاح وهو للغلط قوله
لأنه يوجد للصورة العقلية ولم يكن في الخارج صورة تطابقها حتى تكون
بديهية بحكم العقل بها بعد تصورات أطرافها على ما ينبغي وما ذكر
من صورة الاستدلال لم يقصد به إلا التنبيه عليها فلا يرد عليه أنه مصادرة على
الدعوى بعبارة مفصلة كما لا يخفى وقس على ذلك نظائره في مواضع كثيرة
مما تقدم وما يأتي قوله لأن كل كثرة لا بد فيها من واحد بالفعل [illegible]
إن أراد بالواحد بالفعل الواحد الحقيقي فما ذكر ثم جواز أن يكون كل واحد
من أجزاء الكثرة مركبا من آحاد غير متناهية فلا ينتهي الانقسام إلى واحد
حقيقي ورد ذلك بأنه لا معنى للكثرة في الحقيقة إلا المتألفة من الآحاد
الحقيقية وأما الواحد المركب مما لا يتناهى فإنه وإن جاز أن يعتبر جزءا
للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات هي في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية وإلا لزم تحقق
كثرات حقيقية من غير أن يتحقق هناك آحاد أصلا وهو محال بالبديهة قوله والجزء
أن يكون منقسما بالفعل لوقوع أن في البسيط مما لا جزء له بالفعل فهذا الكلام
مستدرك لأن وجود الأجزاء بالفعل لا إنما هي الباطلة على تقدير الفرد
فلا حاجة إلى نفيه وإن قيل لا جزء له أصلا لم يكن مستدركا لكنه لم يتم لا

لا ينقاصه بالاتصال الحسي الواحد في نفسه مع صحة الانقسام والحاصل ان
قبول الانقسام لا يقتضي بقوم الشيء في نفسه بتلك الاجزاء المتوهمة
فيه ثم يقتضي ان يكون مقال يتوهم متفرعا على فرض الانقسام فيكون
ذلك التقوم ايضا فرضيا والاستحالة فيه فعلم فانه ليس من الخارج شي هو
بسائط او مركب اعترض عليه بان هذا دعوى بلا دليل وليست بينة
لذاتها فلا بد من برهان عليها وقد بيناه كما اشار على ما هو الحق
فيها ومن نظائرها ولا بد من رعاية الانصاف في تسليمها وقد ما
وهو لا المتكلم بالاحجب الحق في كثير من مواضعه **قوله** لان كل بسيط
حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب هذا انما يتم على
تفسيره للبسيط الاضافي بما هو جزء لغيره ان لو كان لكل بسيط حقيقي
يصدق عليه جزء لغيره وليس كذلك فان الواجب ثم منزه عن ان يكون
جزء لغيره ولو فسر البسيط الاضافي بما يكون اقل جزء من غيره مطلقا
وحمل على معنى انه اما لا جزء له اصلا او له اجزاء اقل من اجزاء ذلك
الغير ليتم لكنه تعسف وقيل ويستقيم الكلام بان يراد بالمركب ما هو اعم
من الحقيقي والاعتباري فان كل بسيط حقيقي حتى الواجب يمكن ان يضم مع
غيره ويعتبر مركب منهما **قوله** لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء بوجه لا يكون
مركبا اضافيا قيل فعلى هذا جاز ان يكون بسيط حقيقي هو جزء من غيره
ولا يعتبر العقل اضافته الى كله فلا يكون بسيطا اضافيا فلم انكان ما
ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواة فان كل
مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء كما ان ذلك الجزء سواء كان له ايضا جزء او لا بسيط اضافي بالقياس
اليه **قوله** اي كما يتحقق حاجة المركب الى جاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط
الى جاعل اي الحق ان الماهيات الممكنة مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت
مركبة او بسيطة وذلك لان الخروج الى ما دية الفاعل هو الامكان العارض
للمركبات والبسائط كلها فكلها محتاجة الى جعل الجاعل اي تأثير المؤثر فيها

فيها ولا ينبغي للعاقل ان يتوهم استغناء ممكن موجود من فاعل يوجده ويحققه
ثم ان الاثر الحاصل من الخارج من جعل الجاعل اي ما دية الفاعل هو ذات الممكن
لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الفاعل دون وجود
اتحادا ثم ومنهم من قال ليست الماهيات مجعولة على معنى انه في انفسها ليست
مجعولة سواء كانت بسيطة او مركبة بل هي مجعولة باعتبار وجودها وان السواد
مثلا لا يحتاج الى جاعل يجعله في نفسها مجعولة بل الماهيات من كونها موجودة
مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ايضا لان هنا نزاعا بينه ودق لتحقيقه ومنافاته
بين بين المجعولية من الماهيات بهذا المعنى وبين ابشاءها الحق بما بيناه الحق
الذي لا يتوهم بطلانه وذهب طائفة الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق لغو بلا وجه لان المجعولية
بالمعنى الاول ثابتة لها وبالمعنى الثاني منفية عنهما معا كما تحقيقه وان
ارادوا بها ما هو الظاهر ان ماهية المركب محتاجة في حد ذاتها الى انضمام بعض
اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها ويضمها
من بعضها بعض بعض اجزائها الى بعض دون ماهية البسيطة اذ لا يتصور فيها
مجعولية في حد ذاتها فالمركب والبسيط تشاركان في المجعولية بحسب الوجود
والحاجة الى الماهية ويتمايزان في ان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع
النظر عن وجوده دون البسيط فلا مشاحة في صحته ورد عليه ان البسيط
قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل كما لا يخفى ونحن نقول ان
هو ليعلم الامكان لا يوجد في البسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده
لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع وايضا لو ثبت
نفي الامكان من البسيط بما ذكر لا ينبغي عنه الوجوب والامتناع ايضا
لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب و
يندفع الجواب عنه بما ذكره الشارح من ان المراد من الامكان للبسيط لا يحتاج
الى شيء في ذاته وبما حققناه لك يتضح عندك ان الاحوال الثلاثة كلها صحيحة
واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون البسيط مجعولا دون المركب فلم ينقل بواحد

احد لظهور فساده هذا وقد قال بعض الفضلاء ان هذه المسألة من المواضع التي
تثبت اقدام الحكماء فيها باشارات جمة الى تحرير محل النزاع وتشتت المذاهب
وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا ان عوارض الماهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث هي هي بلا وجه وجود كالزوجية
للاربعة فلا يتصور خلوها عن الزوجية في الخارج لا في الذهن حتى لو فرض
اربعة غير زوج لم يكن اربعة وقسم يلحقها باعتبار الوجود الخارجي كالتناهي
والحدوث للجسم فانهما لا يلزمان الماهية بل وجودها الخارجي حتى لو تصور
جسم غير متناهية او قديم لم يكن ذلك تناقضا وتصور الجسم غير الجسم وقسم
يلحقها باعتبار وجودها الذهني كالذاتية والعرضية ونظايرها فنبهوا
على ان المجعولية من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم الماهية فلو تصور انها
غير مجعول لم يكن تناقضا واراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال
بعضهم المجعولية وارادوا بها الاحتياج الى الغير تلحق الماهية المركبة
من حيث هي هي فان احتياجها الى جزئها يلحقها لذاتها وقال بعض
الافاضل ان كلها مجعولة وارادوا به عروض المجعولية لها في الجملة اي اعم من
ان تكون عروضها لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الاحتياج الى
الفاعل او الى الجزء هذا ما قاله وفيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية
انه من لوازمها او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من اللوازم
فليس تخصيص المجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية تحتاج الى الفاعل
من وجودها الخارجي كذلك تحتاج اليه في وجودها الذهني سواء اتحد الفاعل
فيهما او تعدد فيكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان
الفاعل فيهما متحدا او متعددا وان قيد المجعولية بالاحتياج في الوجود الخارجي
الى الفاعل كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف والابعد من ذلك ما قال
الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان الجاعل لم يجعل
نفس الماهية ولا داخلا فيها على قياس ما قيل ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة

كل واحد من البسيط والمركب وقد يتوهم نقيضه يعني قيام الغير بنفسه
ان كان ممكنا كان جوهرا وكل ما قام بغيره ان كان ذلك مستغنيا عنه
كان عرضا والا كان جوهرا ايضا وعدمه عدم علة لعدم الكل تامة
فقيل عليه يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد معين وهو رفع هذا الوجود
المعين علل تامة بعدد اجزاء هذا المركب وهو مما يأباه جواز توارد
علل تامة على واحد بالشخص لا يقال المستحيل ان يتوارد عليه علل تامة
موجودة معا لا ان يتوارد عليه على سبيل البدل لانا نقول البرهان
الدال على الاستحالة شامل للصورتين معا فاما ان يتحقق الثاني ايضا او
يبطل الدليل قطعا على ان اعدام الاجزاء قد تجتمع معا فيلزم التوارد
المستحيل جزما ويمكن ان نقول ذلك البرهان انما يدل على ان الواحد الشخصي
لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة
التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر
فاذا انعدم جزء من المركب في زمان ولم ينعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء
اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا انعدم
جزءان منه معا في زمان واحد من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب
لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام
الاجزاء وعدم تأخره زمانا عن شيء من عدم جزء من الاجزاء وان
انعدم جميع اجزائه معا في زمان كان جميع هذه الاعدام معا علة
تامة له بشرط عدم تأخره عن شيء من اعدام اجزائه فهذه علل تامة معتبر
اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها ظهر من ذلك انه اذا انعدم
المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم
الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة
لعدم المعلول البسيط ووجه التفصي ما نبهت عليه وانما قيدنا المعلول بالبسيط

اذ من المركب لا بد من عدم شيء من الاجزاء والا لم يكن المركب معدوما ولا
ولا يكفي بكون شيء من تلك الاجزاء عدام المذكورة علة تامة لعدم المركب فان
حلت عدم الفاعل مع جزء من المركب من زمان معا في التعليلات لعدم
المركب فاذا اعلت بعي عدم الجزء وحده وان لم يكن لعدم ذلك الفاعل مدخل
من عدم ذلك الجزء والا فالمجموع المركب من عدميهما او عدم الجزء على هذا التقدير
الاخير علة تامة قريبة مستلزمة وان لم يكن علة تامة حقيقة هذا وقد قيل انه
هو بعينه عدم المركب ومن ثمة امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الكلية
وان كان بخلاف العلل الفاعلية والشرائط فانه يمكن تصور ارتفاعها
مع تصور بقاء الماهية وان كان التصور مستحيلا وكذا الحال في لوازم
الماهية كالفردية للثلثة ويلزم هذا القيل بل ان لا يكون عدم المركب
الواحد الحقيقي واحدا محضا بل متعددا كل واحد منه هو بعينه عدم جزء
واحد من ذلك المركب ويجوز اجتماع تلك الاعدام دفعة ومتعاقبة
ومتعاقبة وقد يلزمه ايضا ان يوجد بعدم هذا الجزء ايضا ثم يوجد بعدم
الجزء الاخر ويجوز ان يجامع احد العدمين كما يمتنع ان يجامع الاخر
ولا يمكن التزام تعدد عدم البسيط الحقيقي بتعدد الاعدام العلل التامة
اذ ليس يوجد عين تلك الاعدام نعم يتعدد اضافته اليها وذلك لا يوجب
تعددا في نفسه قوله فالاجزاء يتقدم على المركب اي كل واحد منها
متقدم عليه تقدما بالطبع قوله لكن بالنسبة الى جزء واحد اقول يعني
ان المتقدم على عدم المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه لا عدم كل واحد
من اجزائه وهذا التقدم بالعلية فالفرق بين تعدي وجود الجزء وعدمه
من وجهين وقد يتوهم بما ذكره من ان المتقدم بالعلية على عدم الكل
المركب هو عدم جزء واحد لا بعينه لا عدم كل واحد من الاجزاء ان العلة التامة
لعدم المركب هو هذا الامر الكلي اعني عدم جزء لا بعينه ولا تعدد فيه فلا يصح
قوله قوله وعدم كل واحد من الاجزاء علة لعدم المركب ولا بد في ذلك الاحتمال
اعني تعدد العلل التامة للواحد الحقيقي حتى يحتاج الى البعض منه وهذا التوهم

وهذا التوهم لا يجري نفعا لان ذلك الامر الكلي لما كان متحققا في افراد
متعددة وكان تحققه في ضمن اي فرد منها بدلا عن الاخر كافيا في
تحقق المعلول كان الاشكال باقيا بحاله وتقدم الجزء على الكل علة
يعني الجزء من سبب اذ تحققه عند تحقق الكل وصفوا الجزء بانه غني عن السبب
ولم يريدوا بذلك ان الجزء لا يحتاج في تحققه الى سبب اصلا لان الممكن
لا يستغني عن السبب بل ارادوا ان الجزء مستغن في تحققه عن سبب خارج
من سبب الكل لان ما هو سببه اما ان يكون عين سبب الكل او داخلا فيه
وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل مطلقا فما كان يكون
كافيا في تحقق الكل اولا وعلى هذا فلوازم الماهيات لا يوجد فيها هذه
الخاصة لانها محتاجة الى سبب خارج من سبب الماهية وهو نفس الماهية
او ارادوا انه حال تحقق الماهية لا يحتاج الى سبب يحتاج تحققه كما ذكره
في الشرح وعلى هذا فلوازم الماهيات تشارك الاجزاء في هذه الخاصة
فانها لا تحتاج ايضا الى سبب يحتاج حال تحقق الماهية لان ذلك يفضي الى
تحصيل الحاصل كما في الاجزاء واما العوارض التي لا تلازم الماهية فهي محتاجة
الى سبب يمكن ان يحتاج حال تحقق الماهية بجعلها متصفة بتلك العوارض
وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بين الثبوت بمعنى البين
بالمعنى الاخص وهو ان لا يمكن تصور الماهية الا مع تصوره متصفة به
وهو الذي عبر عنه في حواشي الزائي بوجوب الاثبات فيحصل للجزء
خواص ثلث سياق الكلام بنظامه يقتضي ان يكون الخاصة الاولى للجزء
مطلقا وهو التقدم وفي خاصة الثانية للجزء الخارجي وهو الاستغناء عن السبب
الجديد يجب في ازج وفي خاصة الثالثة للجزء الذهني وهي كونه بينا وقد وقع
جعل في خاصة الثانية مطلق الاستغناء عن السبب الجديد وان جعل للجزء الخارجي
والذهني وذكر ان في خاصة الثالثة هي امتناع رفع الجزء عن المركب
على معنى انه اذا تصور الجزء مع تصور المركب امتنع للعقل ان يحكم بسلب الجزء
عنه وهذا هو الذي عبر عنها في حواشي الزائي بامتناع السلب وفي الحكم

عدّوا الذاتي خواص ملتا الاولى امتناع الرفع والسلب بالمعنى الذي عرفت
آنفاً الثانية وجوب الاثبات على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع
تصور الذاتي مع التصديق بثبوته لها كما ذكرنا في تعريف البيّن فالوجه
الاولى اعم من الثانية لان التصديق بثبوت الذاتي للماهية اذا لزم من مجرد
تصور الماهية لزم من التصورين بدون العكس الثالثة وجوب التقدم
من الوجود ذهنا والعدم مبنى على معنى ان الجزء ان كان خارجياً تقدم
من الخارج وان كان ذهنيا تقدم فيه وجعلوا الثالثة خاصة مطلقة والاولى
مشتركة بين الذاتي واللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية مشتركة بينه وبين
اللوازم البينة بالمعنى الاخص بان الاولى هي حصول الموصوف بالتقدم من
غير سبب جديد والثانية هي الحصول من غير سبب جديد قيل تعريف الثانية يصح
دون الاولى فانها هي الحصول الموصوف بالمتقدم لا غير وما ذكره في تعريفها
هو المركب من الاولى والثانية ولا يلزم من كون المركب اخص من ان يكون
جزؤه اخص منه وحاصله ان الاولى هو الحصول الموصوف بالتقدم والثانية
هي الحصول المستغني عن السبب الجديد والاتم ان الحصول الثاني مطلق والاولى مقيد
بل كل منهما مقيد بقيد على حدة وجوابه ان الحصول الموصوف بالتقدم يستلزم
الاستغناء عن السبب الجديد فلذا لم يقيد به وان لم يكن داخلا في مفهومه واما
الحصول المستغني عن السبب الجديد فقد لا يكون متقدما كما في لوازم الماهية
فكل ما يتقوم به المركب فهو جزؤه وبالعكس اي كل جزء يتقوم به المركب
ولا ينتقض بالعلل الفاعلية وذلك لان المركب لا يتقوم بها وهذا
مبني على تفسير تقدم الجزء على المركب يتقومه به وقد اعترض عليه بانه لا معنى لكونه
جزءاً الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء
من كونه جزءاً وهو باطل لان تقدمه معلل بالجزئية بل تقدمه عليه كتقدم
هو التقدم العقلي الذي سبق بيانه وذلك مشترك بين الجزء والعلل الفاعلية
فالاشكال متوجه واقول انهم عدّوا التقدم خاصة مطلقة للذاتي وان اراد
ان كون الشيء محمولا على المركب متقدما عليه خاصة مطلقة له فباعتبار الحمل لم يوجد

لم يوجد منه في خاصة من الاجزاء الخارجية والعلة الفاعلية وغيرها وباعتبار
التقدم لم يوجد من اللوازم البينة فاختص بالذاتي على الاطلاق واما جعل
التقدم وحده خاصة مطلقة للجزء مطلقاً فيعترضه ذلك الاشكال وانما وقع الاشتباه
من منع لخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان
التقدم مشتركة بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة الثالثة
المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين
ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا مايز
من الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان جزءاً ذهنيا وهو
الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءاً خارجياً كان
متقدما في الوجود الخارجي فتعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم
بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ونظرهم الى تلك الاشارة وان
الخاصة المطلقة للذاتي هي المجموعة مع التقدم فتوهم بعضهم من كلامهم
انهم عدّوا التقدم وحده خاصة مطلقة للجزء مطلقا فوقعوا في حيص بيص
ولنا ان نقول انهم عدّوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج
عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقاً ولا انتقاض بالعلة الفاعلية وغيرها
لان اللوازم القريبة يصدق عليها انها في خاصتان فقد عرفت ان الاستغناء
عن السبب بالذي يعني يوجد من اللوازم القريبة اي البينة وهو المعنى
الذي ذكر من الشرح ثانيا يعني لا يوجد فيهما وهو المعنى الذي ذكرنا اولا
وهذا ضروري وايراد المثال للتوضيح وقد نوقش فيه بانا لا نسلم انه
ضروري بل هو جلي واي فرق بين الجزء الموضوع الى جنب الانسان وبين
العسكر حيث جعلوا الثاني حقيقة مؤلفة دون الاول فان قيل للثاني
هيئة اجتماعية تستتبع خواص كدفع العدو وارتفاع الدعائم وغير ذلك فلذلك عدّ
حقيقة مؤلفة دون الاول فان قيل للثاني ما اجيب لان الاول ايضا
كذلك اذ يمكن ان يمنع جريان الماء والهواء وسيلان التراب اذا وضع جزؤه
معاً على طرقه الى غير ذلك من الخواص وهذه المناقشة فاسدة جداً لان الكلام في

من المركب الذي له وحدة حقيقية كما صرح به الشارح ومعنى ذلك ان اتصافه
بالوحدة وكونه واحدا لا يكون مبنيا على اعتبار اصلا ولا شبهة على منصف بعد
التنبيه بذلك المثال ان الاجزاء اذا استغنى بعضها عن بعض من كل الوجوه
بحيث لم يكن بينها حاجة اصلا لم يحصل منها ماهية حقيقية لها وحدة حقيقية واما
العسكر فليس له وحدة حقيقية بل هو عبارة عن مجموع الآحاد الموجودة وليس
جزء سواها فيكون ماهية حقيقية موجودة في الخارج اذ لا يتصور عدم المركب
الا بعدم شيء من اجزائه وبهذا الاعتبار يعد ماهية حقيقية اي موجودة في الخارج
يترتب عليها خاصة آثار خارجية لكن ليس لها وحدة حقيقية بل وحدتها اعتبارية
موصوف بها بملاحظة الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فلا دليل في المؤلف
واما العسكر فانه ماهية اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية كالهيئة الاجتماعية
للعشرة وادوية المعجون التمثيل بالعشرة غير مطابق لما نحن فيه سواء اريد
بالعشرة العدد او المعدود لان الوحدة ان لم يكن موجودا فظاهر ان العدد
ماهية اعتبارية وان كانت موجودة فالوجدان للعشرة ليس لها وحدة حقيقية
بل اعتبارية نظرا الى الماهية الهيئة الاجتماعية كالمعدود وان العشرة على ما
ماذكر في العسكر والكلام فيما له وحدة حقيقية كما تم واما المعجون فهو مثل
لا بد فيه من مزاج يستتبع كيفيات اي آثارا صادرة منه وانه اي المزاج
محتاج الى الاجزاء لحلوله فيها وآخرين الهيئة الاجتماعية بين مفردات
المعجون فقد عرفت انه لا اثر له فيه فان قيل المعجون جوهر والمزاج عرض
فكيف يكون جزءا منه قلنا يراد بالمزاج ههنا الصورة النوعية التي هي مبدأ
الآثار الخاصة بالمعجون وتابعة للمزاج الحاصل فيه بتفاعل كيفيات
مفرداته اطلاقا للمتبوع على التابع مجازا على ان ابتنا للمعجون
صورة نوعية مخالفة لصور مفرداته وان الكيفية فيه لجهة المزاج وسند
صدور الآثار المختصة به اليه فلك ان تجوز كون الجوهر مركبا من جزءين
احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه ولا امتناع فيه
كما ينقل في السرير وانما الممتنع ان يحمل العرض على الجوهر مواطاة وان

وان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون منه واحد وما يكون
جزءا متقدم عليه اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج
التركيب في الخارج لا استحالة فيه وهو التركيب من اجزاء غير محمولة على المركب
مواطاة انما الاستحالة في التركيب الذهني وهو التركيب من الاجزاء
المحمولة على المركب حمل المواطاة فلذلك تحيرت الاوهام فيه واختلف آراء
العقلاء فمنهم من قال لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان
شيئا واحدا قد حصل له معان مستتبعة لمعان اخر فينتزع العقل
من تلك المعاني مفهومات محمولة على ذلك الشيء وتلك المحمولات امور ذهنية
واجزاء خوذان من المفهومات هي الذاتيات ومن التوابع هي العرضيات
كالانسان مثلا فانه شيء يحصل له عدة من المعاني كالاستغناء عن الموضوعات
والابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وصار ذلك الشيء باعتبار
الاستغناء جوهرا وباعتبار الابعاد جسما وباعتبار النمو ناميا وباعتبار
الحس حساسا وباعتبار الحركة بالارادة متحركا بالارادة وباعتبار النطق ناطقا
ثم ان هذه المعاني استتبعت معان اخرى في ظلم استتبع الحيزة والنامي
المتحركة في الاقطار والحساس الحساسية والناطق التعجب والجوع
قابلية الصناعات وغيرها فتلك المفهومات ذاتيات بهذا الاعتبار لتلك الماهية
اذ ليس المراد بالماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان يستتبع معان
للوجود بوجودها وهذه التوابع عرضيات اذ ليس لها مدخل في تلك الماهية
انما حصلت بالوصف وهكذا الحكم في سائر الماهيات المركبة من الاجزاء المحمولة وقد
هذا القول بل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من الوصفيات
الذي هو معظم اركان الحكم وفيه بحث لان تلك المعاني الحاصلة
للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا
من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة
ولا يكون المحمولات المنتزعة منها ذاتية له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل
على نسبة خارجية عن المركب المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له

١٩١

كما سيجيء وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتية لها لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن الكل
واما عند القائل بالاشتقاق فنقول عليه كما سبق من ان الاستغناء عن الموضوع مفهوم
عدمي لازم للجوهر الذي هو الجنس عند من يقول بان ذاتيات الجوهر هو المحكي
المستغني عن الموضوع لكان ذلك رسما له خاصة عرضية كما صرحوا به فعلى الجوهر
ماخوذا من الاستغناء على طريقة اخذ الناطق من النطق والحساس من الحس
ونظائرهما وكذا نقول ليس معنى الجسم هو مفهوم ذي الابعاد بل هو الجوهر
الذي هو جزء فلا معنى لاخذ الجسم من الابعاد وجعل قابل الابعاد فصلا للجسم
مردود بوجوه مذكورة في محالها وكيف يصح ان يجعل الناطق او خواصه
مع اشتمالها على امر خارج ذاتيا ثم للماهية فيما عليه من الجواهر وقد صرحوا
بان مفهوم الناطق ليس فصلا حقيقة بل ذكر به على فصل مجهول الماهية وكذا
الحساس والمتحرك بالارادة فظهر انه كما ذكرنا انه لا فصل للماهيات بالتحقيق
وجعلها منشأ للهوية فيما هو معظم اركان الحكمة ومنها اقوال او والضبط
من تقريرها وتحريرها ان يقال ان ماهية الانسان مثلا يصدق عليها
مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان والناطق والكاتب والضاحك
الى غير ذلك وليس نسبة تلك المفهومات اليها على السوية بل منها ما هي خارجة
عنها عارضة لها كالكاتب واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته
ثم ان تلك المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها امور منتزعة
عن الذهن بحسب نفسها ووجوداتها فتلك الصور المنتزعة في الذهن
اما ان يكون صورا لشيء واحد في حد ذاته او لاشياء متعددة الماهية
وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات
مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا رابع لها قد ذهب الى كل
منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في
ذاته ووجوده بل هو بسيط ذاتا ووجودا انتزع العقل منه باعتبارات شتى
هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة في عين المركب في الخارج

ماهية ووجودا وان جعلها في الخارج هو بعينه جعله ولا امتياز بينها الا
في الذهن فقط الاحتمال الثاني ان يكون الصور لامور مختلفة الماهية
الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة مغايرة للمركب ماهية لا وجودا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات
المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة مغايرة
للمركب ماهية ووجودا وعلى كل واحد من هذه الاقوال اشكال اما القول
الاخير فلانه ان المركب يكون من اجزاء متباينة في الخارج في الماهية والوجود
ومثل هذه الاجزاء يمتنع حملها على المركب منها بالمواطاة وكذا حمل بعضها
على بعض فان الشيء المجتمع من الاشياء المختلفة الذات والوجود يمتنع
ان يقال انه هو بعينه هذا الوجود وذاك الواحد ويمتنع ان يقال لبعضها
هو الاخر منها فان التغاير بين الماهية والوجود وان فرض بينهما
اي ارتباط امكن لا يصح ان يقال احدهما هو الاخر بعينه بوجه وهذا
يبطل ما تمسك به هذا القائل من ان هذه الاشياء لما اتحدت وحصلت منها
ذات واحدة وحقيقة صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض
واما القول الثاني وهو القول بتغاير الاجزاء المحمولة ماهية لا وجودا فلانه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء
واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود
اجزائه وكلاهما محالان واما القول بانها واحدة ماهية ووجودا فلان الصور
العقلية المتخالفة لا يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط وقد تقدم مع جوابه وهذا
القول هو المنصور وعليه المعول بل جعل كل منها في الخارج هو بعينه
جعل الاجزاء وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء وذلك لانها لما اتحدت
في الخارج مع المركب ماهية ووجودا وكذا اتحد بعضها مع بعض لم يتصور
بحسب الخارج الا جعل واحد هو بعينه جعل المركب وجعل الاجزاء وهم يريدون
ان الجعل في الكل واحد مع تعدد الماهية لاستلزامه ما هي الامر المذكور من
ما ذكر اشارة الى القول الاول فليتامل ومعنى كون المعنى جزءا للماهية

جزئي جوهر من الذهن ان قيل الحد والمحدود متحدان في الحقيقة فما
كان جزءاً لاحدهما كان جزءاً للآخر قطعاً فالصواب ان يقال معنى كونهما
جزئي الماهية كون لفظيهما جزئين للفظ الدال على حد الماهية اجيب
بان الحد لما اعتبر فيه التفصيل كان نسبة كل واحد من الامور المفصلة بالجزئية
فلا يصح حمل شيء من تلك الامور عليه على الحد لان جزء الشيء من حيث هو جزء له
لا يكون محمولاً عليه كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما بالنسبة الى الماهية
الملحوظة اجمالاً فلا يلاحظ حيثية الجزئية بل يوجد تلك الامور من حيث هي
فيكون محمولة على الماهية كما سيأتي ايضاً وهذا القدر من الاختلاف
بين الحد والمحدود لا يوجب اختلافهما في الحقيقة بل هما متحدان في الحقيقة
ويختلفان بذلك الاعتبار والموجب لامتناع الحمل على احدهما دون الآخر
ومما ازعنه بتفصيل موقا بفت البصر لما كان فصله المميز عن البياض مجهول
الحقيقة دل عليه بعبارته الذي هو قابضة البصر على قياس ما ذكر في
الناطق ونظايره ونقابل ان منع الملازمة يعني قوله ولو كان للون
وجود مستقل ولقابضة البصر ايضاً وجود آخر لجاز طرق اي فصل كان باللون
وحيث كان منع الملازمة مستدلاً عليها كان المنع راجعاً الى بعض مقدمات
دليلها فان نفي بروجود اللون وقابضة البصر لا ينافي كون اللون في
حد وجوده محتاجاً مشروطاً بوجود القابض فاذا جاء مع اللون فصلاً آخر
كان موجوداً بوجود خاص آخر مشروطاً بذلك الفصل الآخر يمتنع
استناد القابض وهو قوله لجاز طرق اي فصل كان باللون فانه يجوز ان يتعاقب
على اللون فصول مختلفة ويكون مع كل واحد من تلك الفصول نوعاً آخر
من اللون كالهيولى التي يتعاقب عليها صور نوعية قيل ان جنس
السواد المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج هذا دليل ثان على عدم
تميز الجنس عن الفصل في الوجود الخارجي واتحادهما في الجعل مزيف كالدليل
الاول وهو انه يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساساً بمحسوسين قيل لم لا يجوز
ان يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا يتميز بينهما فيتوهم ان هناك احساساً

احساساً واحداً اذ لو كان لكل وجود في الخارج فهو دليل الثاني
هي اي دعوى الجعل والوجود هو المدعى وقد سبق تحقيقه اجيب بان
اعتبار الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي انما هو في العقل وهو حيث
لا استلزام جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف ولا ان يقال
على المركب كالبيت اذا قطع النظر عن الوجود الخارجي ولا شك في بطلانه
اذ لا يصح ان يقال البيت سقف ولا ان يقال البيت هو الجدار سواء
نظر الى الوجود الخارجي او لم ينظر فالصواب في الجواب ان يقال معنى
الحمل من الاجزاء المحمولة كما سبقت الاشارة اليه ان المتغايرين مفهوماً
متحدان في الوجود الخارجي حقيقة او توهماً وهذا المعنى لا يتصور الا مع
التمايز والتغاير من الوجود الذهني والاتحاد في الوجود الخارجي
نعم يجب ان يقطع في حملها على الماهية النوعية عن جزئيته العارضة لها
من الذهن كما سيحققه هذا قد اعترض ايضاً بان قوله اذ الماهية من حيث
هي هي لا تتحقق الا في العقل يناقض ما تقدم من ان الماهية بشرط وهي
الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج الجنس والفصل
قد يكونان مأخوذين من الاجزاء الخارجية هذا الكلام مشهور فيما
بينهم ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها مأخوذة من موادها
وصورها وقال بعض الافاضل ان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة
لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء
المحمولة لا يكون الا بسيطة في الخارج وتحقيق ذلك بانه اذا تركب شيء من اجزاء
غير محمولة حصل تلك الاجزاء بانه لم يحقق في العقل ولا شك انه يحصل ماهية
ذلك المركب في العقل ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حداً تاماً
كما ذكره الرئيس في الحكمة المشرقية فلو فرض ان لذلك المركب اجزاء محمولة
فتلك الاجزاء المحمولة ان لم يشتمل على جزء المحمول لم يحصل منهما هو تمام
ماهيته هذا خلف لان الصورة العقلية بعد لها هي الحاصلة من تلك الاجزاء وان
اشتمل عليها فان لم يشتمل على امر زائد على تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة

لا اجزاء محمولة وان استلزمت جميع امور زايدة في الذات كان داخلا في ماهية
المركب لكان الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو محال وان
لم يكن داخلا في ماهيته لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هف قال
وحاصل انه لو كان للمركب اجزاء غير محمولة لكان مجموعها تمام حقيقة المركب في العقل
كما انه تمام حقيقته في الخارج ولو كان له ايضا اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء
لوجه كما لكان مجموع الاجزاء المحمولة ايضا تمام حقيقة المركب في العقل فيكون لشيء
واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال لا يقال المركب من اجزاء غير محمولة
تتركب من جزء يخصه كالجزء الصوري ومن جزء مشترك بينه وبين غيره كالجزء المادي
فالمشتق من الجزء الاول يكون فصلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا فكل مركب
خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس والفصل وان لم يكن العكس كليا لانا
لانا نقول الاشتقاق يخرج الجزئية لانه اعتبار جزء مع نسبة هي خارجة
عن مفهوم الكل لان النسبة بين الشيئين خارجة عنهما والجزء مع الخارج
يكون خارجا نعم الاشتقاق يصحح الحمل فقط انتهى كلامه وهذا هو المطابق للقوم
الذين بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق تمثيلاتهم لكنهم يتسامحون في الامثلة
لان اجزاء الماهية لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم او لا والاول ان يتعالى اجزاؤها
اما ان يتصادق اولا والثاني المتباينة كما ذكر بعضهم والاول المتصادقة
وهي اما ان تساوي عموم والاول المتساوية والثاني المتداخلة فقيل المراد
بالمتباينة ههنا ما لا يكون بعضها اعم من بعض فيدخل فيها المتساوية فلا حاجة
الى عدها قسما برأسها في اقسام المتباينة ومنهم من قال الاجزاء ان صدق
بعضها على بعض فهي متداخلة والمتساوية قسما منها فان كان الاول
عاما كالجنس والفصل فان الفصل يقوم الجنس كما هو المشهور ويجري الحقيقة
مجرى الصفة للجنس فانه اصل الماهية والفصل تتمة لها بعينه فخرج كالموجود
المقول على المقولات العشر فيقال مثلا الجوهر الموجود فهذا مفهوم مركب من معروض
وعارض والمعروض يقوم العارض مثل النوع الاخير الحقيقي بالنوع الاخر
من الشيء الماخوذ مع اخرى علة او من الشيء الماخوذ مع اخر معلولا مثل العلة

فمثل العلة والمعلول متضايفان فتركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء
مع معلوله والتعميم مستدرك واجيب بان المتضايفين كما يبنى عنه العنوان هو انه
اما ان يعتبر ذات المعلول من حيث عرضت له الاضافة الى العلة او يعتبر ذات
العلة من حيث عرضت لها الاضافة الى المعلول فلا استدراك اصلا
مثل العطاء فانه فعل مقرون بالفاعل يعني ان مفهوم العطاء قد اعتبر
فيه ذات المعلول باعتبار اضافته الى الفاعل فالداخل في مفهوم العطاء
هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على
ذلك غيره من الامثلة او مع حلية الحادثة كالافطس الذي هو ذو تقعير
في الانف الاولى ان يمثل بالفطوسة التي هي تقعير في الانف اذ فيه اخذ
فيه الشيء الذي هو التقعير مع قابله الذي هو الانف واما ذو التقعير فليس
الانف قابلا له بل لما اضيف اليه اما ان يكون كلها وجودية او دية
او لا يكون من مفهومها السلب والعدمية ما يكون في مفهومها السلب وظاهر انه
لا يجوز ان يكون جميع الاجزاء عدمية لان السلب لا يتصور الا مع الايجاب
وكالجسم المركب من الهيولى والصورة فان قيل ان هذا مركب
من الشيء مع علته الصورية او من الشيء مع علته المادية فلا يكون المثال
مطابقا اذ المقسم لا يحتمله فان قيل نحو مدفوع لما عرفت من
ان المراد من تركب الشيء مع علل ان يؤخذ هو من حيث عرض له
اضافة الى احدى علله وليس الامر ههنا اذ ليس الامر الجسم عبارة عن الهيولى
التي عرضها الصورة لا الصورة التي في الهيولى بل عبارة عن مجموعهما مطلقا
فكذا ينبغي ان يكون المراد من تركب الشيء مع غير علله ومعلولاته ان يؤخذ
من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر في الجسم والعدد
والسلعة كذلك فلا يكون شيء من الامثلة مطابقة فتأمل ومن التركيب الذي
هو اضافي يعني به ترتيب قطع الخشب على وجه يحصل به الصورة السريرية
واعلم ان هذه الاقسام اما في الماهية مطلقا اعم من ان يكون حقيقية واعتبارية
واما في الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فلا يكون بينهما عموم من وجه

ولا الى اواة على ما قيل   اجزاء الماهية قد يؤخذ من حيث انها مواد
لمام هذا الكلام مشعر بان ما ذكره جار من الاجزاء مطلقا سواء كانت متميزة
في الخارج او في الذهن وليس الامر كذلك فان الاجزاء المتباينة في
الوجود الخارجي لا يمكن ان يؤخذ محمولا ويعرض له الجنسية والفصلية بوجه من الوجوه
حتى يكون يصح الحمل بل ما ذكره يختص ويتوضح لاحوال الاجزاء المتمايزة
في الذهن فقط فان من الاجزاء لها اعتباران اذ قد يؤخذ الحيوان مثلا
تارة بشرط شيء بان يكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء بان يكون
جزءا له وتارة لا بشرط شيء ليكون محمولا عليه وليس معنى اخذه منها بشرط شيء
ان يؤخذ بشرط اي شرط كان كالناطق والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ
ان يدخل فيه شيء من ان له ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة
لا يتحصل ولا يتعين الا بفصل ينضم اليه ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا
فيه من حيث انه محصل ومعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه حتى
صار هو هو بشرط شيء ولذلك يقال للجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان
بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس هذا وليس
معنى اخذه منها بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكره بعض
العامة المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه ما هو خارج عنه وقد
حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا او جزءا اي
من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه بل بالمواطأة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل
هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء وكذا ما يتركب منه ومن غيره
فلا بد من نوعي الاعتبار ان للحيوان من اخذ شيء في الاول اعني اخذه بشرط
شيء يؤخذ ذلك الشيء مع هو من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني
اخذه بشرط لا شيء يؤخذ هو وذلك الشيء من حيث انه زائد عليه خارج عنه واما
اخذ الحيوان لا بشرط شيء اصلا فان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء داخل اي لا
لا يؤخذ من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث
هو فيكون صادقا على الكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة

المندرجة تحته وصادقا على ذلك حال النطق والاجزاء الذهنية قد يؤخذ
من حيث انها محمولات فيعرض لها الجنسية والفصلية وقد يؤخذ من حيث
انها اجزاء ومواد فلا يكون محمولة واما الاجزاء الخارجية فلا تكون فيها
اخذها محمولا قطعا فلا يعرض لها الجنسية والفصلية اصلا من حيث ان
اللفظ الدال عليها جزء لحدها اي جزء اللفظ الدال على حدها وقد ذكرنا
من قبل قوله قد يجب ان ينضم اليه معنى غير هذا لم يرد ان هذا الاعتبار مستغن
عن الانضمام بل لا بد فيه من ان ينضم اليه ما هو خارج عنه من جزء حتى
او مبدأ فصل او غير ذلك ليتحقق معنى الجزئية ومعنى كونه مادة وهذا هو اخذ
الجسم بشرط لا شيء قوله وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط
ان لا يتقوم من شيء اي اخذ اصلا هذا هو اخذه لا بشرط شيء او هو يؤخذ
لا اخذه بشرط شيء لان المقصود بيان جهتي الجزئية والمحمولية وان اوهم
عين الاولى   وقد تقرر ما تحقق ان الجزء الخارجي لا يحمل اصلا وان
الجزء الذهني لا يحمل من حيث هو جزء مطلقا بل من حيث اخرى   لا يقال
انا اذا قلنا الانسان جسم صح ذلك لكونه على حمل اجزاء الماهية عليها
المراد به امر ثالث [illegible] في الوجود فان الانسان مغاير للجسم في
الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات   ان اراد بذلك ان مفهومي الانسان
والذات والجسم متغايران في الذهن لكنهما متحدان في الوجود في [illegible] والماهية
الخارجية فلا يرد عليه ما ذكره من عروض الوجود الواحد للماهيتين بل يرد
عليه ما تقدم من كون صورتين عقليتين مطابقتين لامر بسيط في الخارج
وان اراد انهما متغايران في الماهية مطلقا ومتحدان في الذات اي الماهية
باعتبار الوجود الخارجي   ورد عليه ما ذكره ان الوجود الواحد ان قام
بكل واحد من الماهيتين كان ذلك لقيام عروض الوجود الواحد بمحلين لان الوجود
لا تفرق بينهما بل نجزم بان المحال الواحد لا يقوم بكل واحد من المحلين وتوافق
ذلك المحال عرضا او غير عرض   وان قام بمجموع الماهيتين متفارقتين كما واحدا اما
المحال اللازم منه وجود الكل بدون وجود اجزائه لا قيام واحد بمحلين [illegible]

وانجرنا الى ذلك لما في مباحث تحقيق الاجزاء المحمولة   فان الوجود ليس من
توقف ان هذا الجواب نفعا واما قوله يجاز وجود منه للماهية المتقومة في العقل
بامر بين   فان اراد به ان تلك الماهية بسيطة في الخارج وان كانت
مركبة في العقل مقوما بان الوجود الخارجي ليس عارضا لما يخص سواء
كانت عروض الوجود الخارجي للماهيات باعتبار قيامها بها في الخارج
او في الذهن بحسب الامر وان اراد به ان تلك الماهية مركبة في الخارج
فقيام الوجود الخارجي الواحد بالحقيقة بحر بيها المتقومين لها محال كاستلزامه
اما وجود الكل بدون اجزائه واما قيام الواحد بالحقيقة بمحلين هذا وفرق من
علي هو بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل بان احد الامرين لازم
اما عدم الماهية في الخارج او قيام الوجود بها في الخارج لان الماهية ان لم
يوجد في الخارج فهو الامر الاول وان كانت موجودة فيه ولا شك
ان كونها موجودة في الخارج موجود في العقل غير معقول فيكون موجودة في
الخارج فذلك الوجود ان قام بنفسه او الماهية اي لم يكن وجودا لتلك الماهية
التي فرضنا انها موجودة لان صفة الشيء لا تقوم بنفسها ولا بغيره فيتعين قيامه بتلك
الماهية وهو الامر الثاني وانت خبير بحل منع البينة ونظائرها بما حققناه من قبل
وعرفناه لك فتعرفا فليكن على ذكر منك لتفوز فوزا عظيما في التحقيق عن
المضايق   واي حاصل ان الجزء من حيث انه جزء لا يكون له وجود وقد يبين لك
ان الجزء المحمول جزء في الذهن فقط وله بهذا الاعتبار وجود متقدم على وجود
الكل من الذهن وليس بهذا الاعتبار محمولا بل باعتبار اتحاده في الخارج
مع المركب وجودا اذ ان وان الجزء الخارجي لا يتصور حمله على المركب فلا يكون
ان يثبت جزء خارجي له باعتبار وجود متقدم على وجود المركب باعتباره
ليس له ذلك كما توهم به اطلاق ان مع كلامه على كسر ما تقوم منه
الجنس والفصل اذا نسبا اي الجنس والفصل اللذان هما جزآن عقليان اذا
نسبا الى المادة والصورة يتبع الكسر مما جزآن خارجيان كان الجنس كالمادة
في ان الشيء اي المركب الحاصل معها بالنوع والفصل كالصورة في ان الشيء الحاصل

معها بالفعل   بمعنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم الطبيعة الجنسية
كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد
منها فاذا انضم اليه الفصل زال عنها الابهام والتردد والطبقت على تمام
حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لصيرورة الجنس في الذهن وهو
التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية
فيكون علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية بهذا المعنى
بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي فتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس في الذهن غلط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما ولا توهم
كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغاير في الجعل والوجود ويمتنع
الحمل بالمواطاة   فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل قيل عدم
احتياجها في الفصل الى عدم نقرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء
مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لتنفصل
بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس
والفصل قوله كان احد السبعة واحد الثلاثة من المشهورة من المقولات التي هي
والثلاثة من الكم والكيف والنسبة والتز ديدات انها الى المذهبين المشهورين
كما يشار في ذكر صاحب ثالث ذهب اليه بعضهم ورد لا يكون مندرجا تحت جنس
وكذا الحال في الفصول الاخيرة من الماهيات المندرجة تحت الاجناس
العالية فانها غير مندرجة تحت جنس ايضا في زعمهما مع اني اوحدوا به
وانما يلزم ان لو كانت الاعراض منحصرة في السبعة او الثلاثة وهو ممنوع
اذ لم يتم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي نوقعوه انحصار الاجناس
العالية في العشرة او الثلاثة فالوقوف طلحواز ان انحصار الاجناس العالية
في احدهما مع وجود اعراض كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس   وانما لزم
ذلك ان لو كان العموم ذاتيا له وتلخيصه ان قوله كان كل من الامرين مع التساوي
اما جوهرا او عرضا ان اراد به انه اما جنس مفهوم الجوهر اوعين مفهوم العرض

فالحكم بضرورة ان الاشياء الممكنة ليست منحصرة في جنس معلوم من هذين ا
المعلومين وان اراد به انه لا بد ان يصدق عليه احدهما فهو مسلم لكن لا يلزم
من صدق مفهوم الجوهر عليه كما هو حقه ان يكون ذاتيا له بل جاز ان يكون
عرضيا له فلا يلزم كون الجوهر جزء النفس بل يلزم صدقه على جزئه صدقا عرضيا
ولا استحالة فيه كصدق الانسان على الاجزاء المحمولة لا يقال الكلام
على تقدير كون الجوهر جنسا للماهية فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له
لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا للماهية انه جنس لجميع ما صدق
عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان من انواع الاعراض ان اجناس الماهية
الجنس النوعية صادقة على فصولها صدق الوصف العام قيل على تقدير
تركب الماهية من امرين متساويين لها وهذا التسليم لجواز تركبها منهما وبيان
لامتناع كون شيء منهما فصلا لها بالمعنى المعتبر في الفصول المنوعة وعلى هذا
القياس المطلوب ان ما لا جنس له لا فصل له وتفصيل ما ذكر ان الفصول المنوعة
اعتبر فيها امور ثلثة الاول التميز والثاني التحصيل وازالة الابهام
والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية ولا يتصور شيء منها في الامرين
المتساويين المركب منهما اما التميز فلان تلك الماهية لا تشارك غيرها في ذاتياتها
فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور
عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئها ايضا ممتاز
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا اولى من الاخر لكان كل
واحد منهما اولى من عكسه واما تميز الجزء تلك الماهية فيلزم الدور كما ذكر
واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على الابهام ثم تردد بين ماهيات لا يطبق
على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما يتركب من امرين وبما ذكرنا حصل
الثلثة بانه ما من تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المعتبر في الفصول
المنوعة بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وعلى انا
ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر لو وضع له لفظ الفصل بازاء
اخرى وتعويل النظر ان المعتبر في الفصول المنوعة هو التميز الذاتي دون التحصيل فيهما

فانهما خارجان عن مفهوم كونها فصولا لامتيازها لكون تلك الفصول منقسمة الى
امور مبهمة غير محصلة ذلك التميز الذاتي حاصل من كل واحد من تلك الامور المتساوية
فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم
منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بجزء لها كما ان امتيازها
باحد الجزءين غير امتيازها بالجزء الاخر وقيل انها لا امتياز بنفسها
اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المذكورة مميزا
ذاتيا للماهية كان فصلا بذلك المعنى حقيقة فحاصل هذا التميز بما قبل كما
يقتضي كون الاجناس فصولا ايضا وجوابه مشهور في الكتب وهو ان كون
الجزء علة للتميز الذاتي كاف في تميز كونه فصلا بل لا بد مع ذلك ان
لا يكون تمام الماهية المشترك ثم ما ذكره من توقف حقيقتها على تحقق جزء مما
لا ينافي كون الماهية علة ثبوته لامتيازها لكنها لا تجري نفعا ايضا لان الشيخ
بصدد المنع وبالسند اليه وايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة
وقد تعال ايضا فيما سبق الى الفرق بان الماهية المنوعة متمايزة بنفسها فاذا
عقلت امتازت عند العقل بخلاف الماهيات التي لها فصول منوعة الا ان
هذا الفرق لا ينفع لان تعقل الاختصاص يتوقف على تعقل الماهية حيث
يمتاز عما عداها فيلزم هذا الدور ايضا فيما يجاب به عنه اي في الماهيات
التي لها فصول منوعة يجاب به هاهنا سواء كان الامران او الامور
المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن هذا الترديد بناء على
تجويز اخذ اجزاء الحدود من الاجزاء الخارجية وقد عرفت ما فيه ومنع
يلزم ان يكون الوصف الواحد عرضين وهو محال وقد يقال عليه بانه لم لا يجوز ان
يكون بعض اجزاء الوصف جوهرا فلا يكون مركبا من عرضين ولان يقول
نحو يلزم ان يكون الوصف الواحد عرضا وجوهرا وهذا ايضا محال بل اشد
استحالة لانا نقول كل واحد من الوصفين اما ان يكون عرضا في الاخر
فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واما ان يكون محلا له نقض هذا الدليل بنحو
البلقة والعدالة والعشرة فانها اعراض تركب كل منها من اعراض متفرقة والجواب

ان المراد انه اذا منهما لا يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية ولكل واحد
مما ذكرتم واحد وحدة اعتبارية ولا يكون المدلول متخلفا عن الدليل في
صنع الصور فلا نقض ح فيلزم الدور اذا يلزم الدور اذا كان الحاجة
الاحتياج واما اذا تعددت فلا دور والثاني يستلزم ان لا يلتئم منهما حقيقة
واحدة قيل لا يلزم من عدم الحلول عدم الاحتياج لجواز ان يكون احدهما
شرطا لوجود الاخر او لحلوله في المحل او لتخصصه بموضوع لا بد لنفيه ذلك
من دليل واذا لم يستلزم عدم الحلول عدم الاحتياج لم يستلزم عدم حلول احدهما
في الاخر ان لا يلتئم منهما حقيقة واحدة لان الالتئام لا بد فيه من احتياج
بعض الاجزاء الى بعض دون الحلول فانه ليس بواجب وقد كان ما ذكر
انه يعلم في مباحث خواص الوجوب الذاتي من ان احد الجزئين اذا لم يحل
في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة قال وهذا منقوض الا
ان هذا منقوض المعترض يتصدى في امثال هذا المقام لمنع الفروع
متعلل بالتامل فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا
ونظيره الماهية المركبة من جوهر كالجسم وعرض حال فيه كالبياض وان وحدتها
اعتبارية قطعا على ما هو جوابه وذلك لان الحال مفتقر قبل الحلول
بموضوعه فاذا حصل الجزء الاخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض
فقد يقال انما يلزم ما ذكرتم من الانتقال ان لو احتاج المحل الى الحال من حيث
انه حال من الموضوع لكون حلوله من الموضوع متقدما على المحل وحلوله فيه
اي في المحل اما لو فرض احتياج المحل الى ذات الحال الا من الحيثية المذكورة
فلا يلزم ما ذكرتم لجواز ان يكون حلول الحال في الموضوع باعتبار كونه حالا في المحل
الذي حل من الموضوع فلا يكون هناك حلولان بل حلول واحد ينسب الى المحل
اولا وبالذات والى الموضوع ثانيا وبالعرض فانه اذا كان الحال متقدما
بالذات على المحل كان متقدما بزيادة الايضاح وضمان الحال اذا احتاج اليه
المحل كان ذات الحال متقدما على المحل تقدما ذاتيا ولا يلزم من ذلك ان يكون
حلول الحال متقدما ايضا على ذلك المحل ليلزم منه ان يكون له حلول في الموضوع متقدما

متقدما على المحل فلا يجوز حلوله فيه لئلا يلزم الانقلاب كما اشرنا اليه
انفا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهذا محال وقيل اي دليل تام
على استحالته فان قلت يلزم من تقوم الجوهر بالعرض كون الجوهر عرضا
وذلك لان الجوهر ح مفتقر الى اجزائه المفتقر الى الموضوع فيكون هو ايضا
مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا وهو محال قلت انما يلزم ذلك ان لو كان
العرض الذي هو جزء له قائما بجوهر هو الجزء الاخر منه فان احد الجزئين
اذا قام بالاخر كان المجموع قائما بنفسه لا بموضوع كما لا يخفى من الجوهرية
التي تتركب من ذات جوهرية وتخصصات عرضية نعم لا يجوز تقوم الجوهر بعرض
[illegible] ان يكون جزءا له بحيث لا يحمل عليه مواطاة [illegible] ولا بعرض قائم بغير الجوهر
كما مر والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة ورد ذلك بالمنع
فان عدم الحلول لا يستلزم كون الاستغناء من كل وجه وبانه منقوض
بتركب الانسان من النفس والبدن مع ان احدهما غير حال في الاخر
وقد عرفت جوابه والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون
الجوهر جنسا لها وذلك لان التقدير ان كل جزء من اجزائه جوهر وان بعض
بعضها حال في بعض والجوهر الحال هو الصورة والجوهر المحل هو الهيولى فيكون
المركب منهما جسما والجوهر جنس له وقد يمنع انحصار المركب من جوهرين حال
ومحل في الجسم ولا نم كون الجوهر جنسا بغير الجسم فان قلت معنى كلامه ان
المركب لما كان جوهرا كان الجوهر جنسا له لانه جنس لما تحته من الجواهر
قلت ح كان يكفيه ان يقال واذا كان كذلك اي جوهرا كان الجوهر جنسا
لها فلا يكون مركبة من الامور المتباينة ولا حاجة الى باقي المقدمات
الا ان يقصد مبالغة في كون ما جوهرا بجميع اجزائها ليستنتج كون الجوهر
جنسا لها بزيادة ايضاح وايضا يتجه عليه ما قيل من انه انما يتم اذا كان
الجوهر جنسا لجميع ما تحته وهو محال فيكون معينا في العقل من الاجزاء منع
ذلك بان انتفاء الاحتياج على النحو المذكور لا يستلزم الاستغناء لجواز الاحتياج
على نحو اخر فلا بد لنفيه من دليل وايضا هذا الكلام وباقي المقدمات من اول الدليل

الى هنا مستدرک فيقال لا تركب ماهية حقيقية من اجزاء محمولة متساوية لان
كلا منهما مستغن عن الآخر في تحصيله فلا يلتئم منهما ماهية واحدة في العقل مركبة
لان معقول الامور الاعتبارية على نوعين وقد سبق انسان الى ان الخارج
اخص من نفس الامر مطلقا وان الذهن اخص منها من وجه فالثابت في
الذهن قد يكون ثابتا في حد نفسه مطابق للواقع وهو الذي يسمى اعتباريا
حقيقيا وقد لا يكون كذلك وهو الذي يسمى اعتباريا فرضيا والموجود العالم هنا
ان الاجزاء المتساوية لا يلتئم منها في نفس الامر ماهية واحدة وحدة حقيقية
سواء كانت تلك الماهية متحققة في الخارج او في الذهن وما ذكر من الدليل
يتناولهما واما الماهية المركبة الاعتبارية الوهمية فلا يكون وحدتها ايضا
الا اعتبارية فلا امتناع فيها ولا غائية في اعتبارها قوله وان لم يكن بل يكون
ما عداه ولا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا اعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون فصلان تامان لكل منهما نوع التحصيل التام متعاقبين على جنس
واحد انهما حينئذ كان كل في تحصيله نوعا واحدا والجواب ان المتقدم لما
ذكر انه لا يكون لجنس واحد في ماهية واحدة فصلان تامان تحصيل له
وتحصيلانه ذلك النوع وما استدل به واي هذه المقدمة لانه اذا حصل احدهما
وجعله ذلك النوع فقد حصل به تلك الماهية النوعية فصار الآخر فصلا خارجا
عنها لا فصلا مقوما لها وما ذكر المعترض وهو تجويز ان يكون لجنس واحد فصلان
تامان يحصل احدهما نوعا ويحصل الآخر نوعا آخر وهو مما لا نزاع فيه ولا يجد
في وجه قوله والفصل قد يكون له مبدا اي مبدأ اخذ منه قد عرفت الآن ان الاجزاء
المحمولة لا يمكن اخذ كل من اجزاء غير محمولة ولا من عرضيات خارجية وذ معينة
ولا معنى لاخذ الاجزاء المحمولة من الاجزاء المحمولة فالفصل لا يكون له مبدا هو جزء
اصله لكنه اشتهر ذلك من كلامهم وربما لا يدل على المبدا الحقيقي هذا
حمل على تقدير جواز منع من مبدا واذا اعلمت انه لا يجوز ان يقال هكذا وربما لأن
ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليها باقرب عوارضها
ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا الى الغافل فانه وضع مكان الفصل الحقيقي

الحقيق للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالتعجب والضاحك واذا ثبت
الحال في تقدم احد العارضين على الآخر يوصفان مكانه كالحساس
والمتحرك بالارادة فقد قيل ان الاحساس مقدم على الحركة الارادية
لان الاحساس ادراك وحركة الارادية متوقفة عليه مطلقا دون العكس
ولذلك ذهب قوم وان كانوا مبطلين الى خلو بعض الحيوانات عن الحركة
الارادية كالاصداف والاسفنجات مع تجويزهم انفكاك الادراك عن الحركة
الارادية هناك ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة الارادية عن الادراك
في شيء من الحيوانات وقيل ليس كل ادراك متقدما على الحركة بل بعضه
هكذا بعض الحركة متقدمة على الادراك اذ ربما يتحرك الانسان الى شيء ليدركه
ثم ان الحركة الادراكية متوقفة على الادراك مطلقا الا على الاحساس
فلم يظهر ان احدهما تقدم على الآخر وقد لا يعلم وجه حسبهما في مرتبة واحدة
ماهية واحدة يمنع كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فانما
ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظا او عموم مطلق ويكون الاعم عرضيا
للنوع الذي يكون الاخص جنسا لماهيته بالقياس اليه اولا وان يكون
احدهما عرضيا عاما للآخر وذاتيا من الانواع التي بازائه لماهيته وبالعكس ا
اذ لو كان ذاتيا لجميع تلك الانواع كان مجموعهما جنسا واحدا لا ماهية
لا يحصل بالفصل وهو والا لكان النوع متحققا بدون الجنس لانه
وذلك لان الجنس اذا تحصل صار من جنسا نوعا متحصلا بما حصل نوعا منه فظاهر وليس
عما هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس المحصل الذي هو الفصل وقد فرضنا
مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون للجنس الآخر خارجا عنهما فلا يكون جنسا لها
والمقدر خلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنس بالفصل والجنس الآخر اذ لا
مانع هناك يشاركهما في تحصيله واما كان كل واحد منهما منهما لم يلزم ان يكون
له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار حصوله في نفسه فيلزم ان يكون المحصل لكل منهما
علة تامة لتحقق الآخر فيلزم الدور وبما قررنا كلامه يندفع عنه ما قيل
من انه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام فحصول الجنس مسلم انه لا يحصل

وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ان يزول
الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد
بالفصل المقوم ويحقق الحقيقة فلا نم توقف كل منهما على الآخر بل الماهية
المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلا دور والقطع لنوع ماذكر
لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء مثلا او باحدهما مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون
الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الباقي بدون الأوله
فيتوقف كل من الاول والثالث على صاحبه بل نقول الفصل لا يحصل
بدون الجنس والا لتحقق النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر
في تحصله ويندفع عنه ايضا ان اللازم مما ذكر ان يتوقف كل من
الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور نعم
يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين في الابهام
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كما اذا كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت
جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا فلا يلزم دور
فالاولى ان يعتمد على ان الماهية لو كان مع الفصل المحصل واحدا
او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة حقيقة
او يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مرتبة بعضها
فوق بعض ترتب الاجناس لماهية واحدة بان يكون بعضها جنسا لبعض
فيكون جميعها جنسا لتلك الماهية على مراتب مختلفة في القرب والبعد جائز لا ترى
فيه فان الجسم مثلا ماهية مبهمة غاية الابهام مترددة بين المجردات
والماديات فاذا انضم اليه مثلا قابل الابعاد زال عنها بعض من تلك الابهام
وتحققت بالماديات لكنها مع ذلك الجسم المطلق مبهمة محتملة للجمادات والنباتات
فاذا اقترن بها فصل الجسم النامي زال عنها بعض من الابهام وبقيت
مترددة بين النباتات والحيوانات فاذا اقترن بها فصل الحيوان
زال عنها ايضا بعض آخر من الابهام لكنها مع ذلك ايضا مبهمة محتملة لانواع
الحيوان فاذا انضم اليها الناطق زال عنها الابهام بالكلية وصارت

ماهية تامة لا احتمال فيها بحسب الماهيات النوعية بل بحسب الاعراض الصنفية
والشخصية فصح ان الماهية الجنسية كماهية الانسان قد يترتب فيها الاجناس
من الحيوان والجسم النامي والجسم على مراتب من القرب والبعد وبعضها
ايضا جنس لبعض اما قريبا او بعيدا كما هو مشهور قوله واذا ثبت ان ما لا جنس
له لا فصل له يلزم منه ان لا يتركب شيء الا من الجنس والفصل حيث قوله
فلا تركيب عقلي الا منهما متعلقا بما سبق من قوله وما لا جنس له لا فصل له
ومتفرعا عليه ويبين وجه التفريع بانه لما امتنع تركب الماهية من اجزاء
كلها فصول وكذا امتناع تركبها من اجزاء كلها اجناس لزم ان يكون
تركبها من اجزاء بعضها فصل في بعض ما جنس فظهر ان لا تركيب عقليا الا من
الجنس والفصل على معنى ان المركب العقلي يجب ان يكون بعضها بعض اجزائه
جنسا والبعض الآخر فصلا وذلك لعروض انحصار الاجزاء العقلية
فيهما على معنى ان كل جزء عقلي فهو اما جنس او فصل وانما ارتكب ذلك
لان توقفه على ما يليه وهو انه قد ثبت ان الفصل التام لا يكون
الا واحدا وانه لا يكون جنسان في مرتبة واحدة لزم ان لا يكون لماهية
واحدة في مرتبة واحدة فصلان تامان ولا جنسان بل فصل واحد وجنس
واحد فلا تركيب عقليا الا منهما واحد من اي جزء متعددين في مرتبة واحدة
يعترف لا طائل تحته وكلها ظاهر وذلك لان الكلام في الاجزاء المحمولة
ولا شك ان جزء الشيء لا يكون اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لا مكن
وجود الشيء بدونه جزءه وان جزء المحمول لا يكون مباينا ولا يجوز
ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت بل يجب ان يكون احدهما جنسا للآخر فيكون اعم
منه مطلقا فلا يتصور كون لبعض تمام المشترك اعم منها بواسطة اشتراكه بينهما
بل لا بد في ذلك من وجود بدونهما ولا يكون هناك تمام المشترك لانه
خلاف المقدر بل بعضه فثبت هناك تمام مشترك ثالث فان كان اعم منه ايضا
لم يكن ذلك لو جعل في تمام المشترك الاول ليس لان كل جنس لماهية
واحدة لا يكون احدهما جنسا للآخر لما عرفت فلا يكون اشتراكه بينهما فوجب

لكونه اعم من كل منهما بل لا بد من ذلك من وجود في موضوعاته وهكذا
فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه
فيندفع السؤال ويتم الكلام في الماهيات المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها
كذلك ولا بد من تناهيها والا يلزم التسلسل وهو محال والفصول
علل والاجناس معلولات فاذا فرضنا غير متناهيين كان لكل واحد من
تلك الفصول الغير المتناهية علة لواحد من الاجناس التي لا تتناهى فلا
ترتب بين الفصول انفسها ولا بين الاجناس انفسها وهو ظاهر وكذا بين احاد
الفصول والاجناس لان الترتب انما يثبت حيث يكون لكل واحد من امور
غير متناهية معلول سابق عليه وعلة لاحق به وليس الامر ههنا كذلك اذ لا
شيء من احاد الفصول بمعلول ولا شيء من احاد الاجناس بعلة والبرهان
انما قام على التسلسل متناهية بين معلولات وعلل متناهية كذا قيل
ويمكن ان يراد ههنا بالترتب ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية
بناء على ان الجنس البعيد يجب كونه جزءا للقريب لما عرفت والجزء علة
فترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات دون الفصول اذ ليس
الفصل العالي جزءا للفصل السافل لكن يتمسك فيها بان الفصل التام في
كل مرتبة من مراتب الاجناس يجب ان يكون واحدا وحيث كانت الاجناس
متناهية كانت الفصول ايضا متناهية ويتجه عليه انه انما يتم ان لو كان
الاجزاء المحمولة متغايرة يجب الوجود في الخارج والا فلا يلزم امتناع
تعقل الماهية بالكنه وقد يلزم ذلك كما ان التوجيه الاول ايضا مبني على
التغاير يجب في الخارج والا فلا علة ولا يكون اللازم امتناع التعقل
بالكنه فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي فيكون فردا من افراد مفهوم
الكلي وحصة من حقيقة عارضة له والاتحاد فيه على ما سبق في عروض القدم
للعدم ويمكن ان يعلم منه الفرق بين هذا وبين ما تقدم وهو ان
المتقدم باعتبار ملاحظة عارض جنسها وهذا باعتبار ملاحظة مفهوم من
جنسها وتفصيله ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات

الكليات لكنه يعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم
الكلي مطلقا ويسمى كليا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك الخط
بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركبا من العارض
والمعروض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار
بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ومعنى الكلية الجنسية بالنسبة
الى مفهوم الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات هذا على الاول واما على
الثاني فنقول ان مفهوم الكلي عارض الطبائع غير مخصوصة فهذا العارض
يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته يسمى كليا طبيعيا والمجموع
المركب منهما يسمى كليا عقليا وانما كان الاول اولى لانه قد اعتبر فيه
مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليها وهو المناسب بتسميته بها
وفي الثاني لم يعتبر ذلك كما لا يخفى وايضا المعنى الاول فيه دور وعين اثنين
دون الثاني مع عدم ذكره عن كتب وقوله الى جنس الثلثة فيه
مسامحة في العبارة لان اطلاق الكلي على الكلي الطبيعي والكلي المنطقي
والعقلي انما هو بالاشتراك اللفظي دون المعنوي يطلب في المعنى الثاني
ولا في الاول ايضا معنى مشترك هو مدلول لفظ الكلي يحمل مورد التقسيم
والمعروض يسمى بذلك الاسم مقيدا الى العارض ومضافا الى المعروض و
والى المركب منهما ومضافا والى المركب بل المقصود منهما ان العارض
يسمى بذلك الاسم مقيدا بقيد والمعروض يسمى بذلك الاسم مقيدا بقيد آخر
والمركب منهما يسمى مقيدا بقيد ثالث فلا يتهم في شيء من المعنيين
والفصل قد يكون غالبا وهو اعم من الفصول المرتبة ليس العموم
والترتب في الفصول جزء للسافل كما يشهد به الامثلة المذكورة بل
اذا ترتب الاجناس في العموم والخصوص وكان بعضها اجزاء لبعض ترتب
مثال فصول بالعموم والخصوص فقط فان ما يقسم الجنس العالي انقساما
اوليا كان اعم مما يقسم السافل كذلك وكان ايضا هو اعم مما يقسم
الاسفل كذلك هذا ما اشتهر من كلامهم اتفق مقاصدهم ويحسن في قولهم

ومنها عوال وسوافل ومتوسطات بينها وذلك فلا كلام لما عرفت من ان
المعتبر في العلو والسفل والتوسط هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية
الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس متباينة لان المفهومات
العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء الاسفل
منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال تجوز تركب فصل النوع
الاخير من الجنس والفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا
الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون الفصل الذي انتهى اليه السلسلة
الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل اخر هذا ما قيل وفيه
انه فاسد ومع ذلك هو مردود وبما قدم جوابه من ان جنس الفصل لا
معنى له وحقق في موضعه وستشير اليه   فهو مشكل لان افراد
الفصل بعض من افراد الجنس فان الجنس لو كان مقوما لكان فصله
المقسم ايضا مقوما له فيلزم ما مر فلم يتحقق لها امثال في الوجود
وقد مثلوا لها بالعقل وفصوله المقسم له على تقدير كون المعقول العشرة
مختلفة بالماهية وكان الجوهر عرضا لها   وذلك كالحساس الذي
هو فصل بالنسبة الى السمع والبصر مثلا وهو اي الحساس ايضا نوع
بالنسبة الى هذا الحساس وذاك الحساس الذي حقيقته الموجود في افراده
وعرض عام بالنسبة الى الناطق وخاصة بالنسبة الى الجسم فاجتمعت
الكليات الخمسة في امر واحد بالقياس الى امور متفرقة   بل الجنس
محمول على الفصل على معنى انه لازم له يعني ان جنس الماهية اذا نسب
الى فصلها الذي كان مميزا له كان عرضا عاما لازما له كما ان فصلها
بالقياس الى جنسها خاصة له فليس شيء منهما محمولا على الاخر حملا اوليا
ذاتيا بل حملا عرضيا   فانه ان شاركها في الماهية وجب ان يتميز
عنها بفصل بيان ان امتياز الفصل من الجنس والنوع بماذا يكون فصلا اما
امتيازه عن سائر الاشياء فاما بالماهية ان لم يشاركها في جنس او بفصل

او بفصل ان شاركها في جنس وقد يقال جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان
له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر فلتحقق الاشتراك وجنسه فان كان
تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من
تمام المشترك بينهما كان فصلا بل جزء الاخر وايضا لو كان للجنس او بعض من اجزائه
داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر
ما ذكره من ان الجنس لا يكون بالنسبة جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة   لكان الجنس
اعم مطلقا مما يضاد اليه هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت
او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما
الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل
قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون
اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن الجميع ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه
والا لم يكن ذاتيا له   واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي
فصول بعيدة له ولا تخلو من ذلك لانها تميزه عن بعض ما عداه وعمومها
لا ينافي من ذلك   الماهية النوعية من حيث هي هي تقتضي لتصورها مانع
الماهية الا انه مثلا اذا تصورت لم يمنع الشركة فيها بل امكن للعقل فرض
اشتراكها لحملها على كثيرين وفرض منها كزيد مثلا اذا تصور لم يمكن للعقل
فرض اشتراكه ولا شك ان وجود تلك الماهية في ضمن الفرد معلوم لكن منه واو
تلك الماهية من النوعية امرا اخر لم يكن الاختلاف بالمنع وعدمه فاذن لا بد
من الافراد المشخصة من امر زائد على الماهية النوعية به يمتنع الاشتراك من فرض
الاشتراك وهو المسمى بالتشخص   فان التشخص ان لم يوجد منه اي وان زاد عليها يمتنع
تصوره من حيزه وقوع الشركة اي ان لم يكن ذلك الزائد بحيث يمتنع تصوره من
وقوع الشركة فلا يكون له كالذي يمتنع لتصوره من ذلك اي التشخص فانتفى الوجه
يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجه الطابع حيث من يقول
به فيكون التشخص مساويا بالطبع من الوجه   وفيه بحث لان هذا الترديد
انما يلزم اذا كان ذلك الاستلزام على وجه الكلية كما قرر اليه انه   لا يقال

كل ما هو موجود من الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة
من حيث الكلية نظر لان تشخصها بالواجب فانه موجود في الخارج مع ان له ماهية
نوعية تصورها غير مانع من الشركة يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو
المشهور عندهم   يكون كلام هذه الحال فيه منع جواز ان يكون لكل تشخص
تشخص يمتنع لذاته قبول الشركة فلا يكون مثالا لماهية كلية ويكون مفهوم التشخص
والتعين من العوارض الصادقة على التشخصات المعينة كسائر المفهومات اللازمة
فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية
فيقال عليه كيف يمكن ان يكون امر عقلي لا يمكن ان يطابقه شيء في الخارج
محصلا للماهية في الخارج مميزا لها فيه عن ما عداها بل هذا مما يتبادر ما
صرح العقل ببطلانه تخصيص الشيء في الخارج الا بما حاصله من الخارج دون غيره
وذلك ضروري   وفيه نظر لان الموجود ان ذاتية تجوز اتصافها با
بالامور العدمية وامتيازها بتلك الصفات عما ليست متصفة بها كالاعمى
الذي يتميز بالعمى عما ليس باعمى فكيف يدعي بطلانه ضرورة ثم الحق ان
حال التشخص بالقياس الى الماهية النوعية كحال الفصل بالقياس الى الماهية
الجنسية فكما ان الفصل والجنس لا يتمايزان في الوجود العيني بل يكون الماهية
النوعية والتشخص لا يتمايزان فيه وانما امكن التحليل بينهما ايضا في التشخص
من الانسان مثلا اذا حصل عند العقل فصله الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى جنس وفصل فبحسب العقل متمايزان واما بحسب الخارج فمتحدان
وجودا على قياس ما سبق تحقيقه مثال   تقرير الجواب ان تعقل التشخص
من حيث هو متعلق بالمتشخص اي من حيث انه يعقل له لان العقل اذا لاحظ
المتعين من حيث هو حال لغيره وجعله آلة لتعرف حاله لم يمكن له في هذا الاعتبار
ان يلاحظ اشتراكه مع شيء آخر في ذاتي ولا عرضي حتى يتصور امتيازه عنه
بتعينه اذ لا اشتراك في هذا الاعتبار اصلا فاذا نظر اليه من حيث هو موجود
في الذهن وجعله ملحوظا في ذاته وحين منشاركا لغيره في التعين ازلي
الماهية النوعية يتعين بعينه فلاحظ التعين الثاني على الوجه الثاني

الثاني اعتبر له تعينا ثانيا وينقطع ذلك بانقطاع الاعتبار على الوجه
الثاني من مرتبته ما من المراتب التي يمكن اعتبارها وقد سبق لك في تحقيق
امثال ذلك ما يستعين به على اجابته   وفيه نظر حاصله انه ان اريد با
بالتشخص ما هو معروض للتشخص فوجوده في الخارج مسلم لكن وجوده
لا يستلزم وجود العارض وان اريد به ما هو مركب من الماهية النوعية والتشخص
فلا نم وجوده في الخارج وكيف يسلم من ينكر وجود التشخص فيه وقد اجيب
عن ذلك بانا نريد بالمتشخص المعنى المحض كزيد مثلا ولا نشك في وجوده
وليس معلوما معلوم الا انه قطعي والا لصدق على عمرو انه زيد لكن ليس
عليه انه ان اراد انه ان مع تعينه اذ هو يسمى بالمتشخص موجود فلو لم
يكن موجودا لم يتم واعلم ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل
وقد اسلفنا لك تحرير هذا المعنى بما يغنيك عن تكرير هاهنا   والمعدوم
لا يكون محلا لشيء اي لا يجب ذلك لانه يستحيل فان الحركات مع كونها
حركات معدومة كانت محلا لانفسها قطعا   فلا يلزم تماثل الجزء ... ان
على تقدير تماثلها واتفاقها في الماهية لا يلزم من وجود بعضها وجود
جميعها لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما كما
تقدم   او لا ما لا يتعقل عدمه من عموم الاطلاق اي يكون العامان
اعني العموم الذي هو التعين وعام الاطلاق متلازمين لا يجوز انفكاك
احدهما عن الاخر كما يظهر من قوله في تقرير الانفكاك فاما ان يوجد عموم الا
الاطلاق بدون ذلك العموم او بالعكس   يلزم اشتراك جميع الافراد
في ذلك المعنى يعني اشتراك جميع افراد التعين في ذلك المعنى الذي هو عموم
الاطلاق فان كل واحد من التعينات يوجد فيه قطعا عموم الاطلاق وكما
يساوي عدمه   وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني
وهو انا لا نم ان التعين اذا كان عدميا كان محلا لشيء لجواز ان يكون امرا
معدوما في نفسه لا محلا لشيء اذ   وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد
تعين خاص   هذا الكلام بظاهره يدل على ان لكل فرد من افراد التعين ...

ونعين اذ خاص به وسعوض للتعين المطلق نذلك النوع وبه يمتاز عن سائر
الافراد فذلك التعين الخاص به وذلك التعين الخاص به يمتاز بذاته عما يشاركه
في عروض المطلق واحسن من هذا ان يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
لكل فرد من افراد التعين امر اخاص في نفسه متميز اعن غيره من التعينات
بذاته مع اشتراكها في عروض مطلق التعين الذي هو مفهوم الاطلاق او ما يساوي
عنونه عليه فتأمل اراد ان يشير الى ان التشخص مما اختلف من قبل ان
التشخص امر اعتباري لا تحقق له في الخارج اصلا كان البحث عن علته في الخارج
لغوا وانما يتصور بيان علته من يزعم كونه وجوديا كالحكماء وقيل ويمكن
ان يوجه بان التشخص امر اعتباري لكنه اتصف به موجود خارجي والموجودات
الخارجية اذا اتصفت بصفات عدمية احتيج في اتصافها بها الى علة
يترجح بها كونها متصفة على كونها غير متصفة فالبحث عنها انما هو عن علة
اتصاف الماهية بالتشخص لا عن علة وجود التشخص في نفسه لانه ان اقتضت
الماهية التشخص اي كانت الماهية مقتضية لتشخصها اقتضاء تاما لزم ذلك
التشخص تلك الماهية فينحصر نوعها في شخصها ولم يمكن ان يوجد منها شخص اخر
والا انفك عن التشخص الاول فيتخلف المعلول الاول عن علته التامة
هذا اذا كان التشخص اي ماهية زائدا عليها واقتضته الماهية وذلك الاقتضاء
واما اذا كانت الماهية متشخصة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك
فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وذلك اقوى في نفي التعدد
من الاقتضاء المذكور كما لا يخفى وان كان اي التشخص لغير الماهية اي
اذا لم يكن الماهية كافية في اقتضاء تشخصها بل كان لغيرها مدخل في ذلك
فلا بد هناك من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان الجاعل نسبته
الى الكل سواء فتخصيصه تشخصا معينا بماهية دون اخرى او بفرد دون
اخر ترجيح بلا مرجح وان ذلك ممتنع فان نسبة فان فواعل وعلل
الممكنات كلها متباينة والكل فاعل نسبته خاصة الى معلوله فلم لا يكون الحال
في التخصصات كذلك لا بد لنفيه من دليل لان الكل سابق على الحال فلا اثر

فلا يكون الحال سببا للتخصيص الثاني في البيان ان يقال فلم لا يكون الحال سببا
اي للمحل الذي هو التشخص قيل انهم جعلوا مطلق الصورة علة للهيولى مع انها
حالة فيها فانتقض ما ذكر منقوض من ان الحال لا يكون سببا للمحل
فيستند التشخص الى الى مادة قبل اي دليل قائم على ان المحل لا بد ان تكون
المادة الجسمية التي بلغ لو انشائه الجسمية مع انهم لا يوجبون ذلك لانهم لا يعتمد
عليه ان يتخصص المعقول بماهيتها و الا لكان تشخصها للمادة فلا يكون العقول
مجردة الى غير ذلك من المباحث المتفرعة عليه وهم لا يجوزون ان يكون محلها المادة
المذكورة لما هو موضوع الجمع والمادة يتخصص بانضمام اعراض خاصة بها
قالوا اذا لم يكن الماهية كافية في تشخصها احتاجت فيه الى مادة فان
كانت المادة متعددة بذاتها اي مختلفة بالماهية تعددت افراد الماهية
الحالة فيها لحسب تعدد المادة كهيولات الافلاك التي هي بالصور الجسمية
وان كانت واحدة بماهيتها وذاتها فان لم يتصور فيها استعدادات
مختلفة الصورة الماهية الحالة فيها في شخص واحد لحصرها كما في هيولى فلك
فلك واحد حل فيها صورة النوعية المنحصرة في شخص واحد وان تواردت عليها
الاستعدادات مختلفة بسبب اعراض متغيرة مكتنفة بها تعدد افراد الحال
فيها كهيولى العناصر فانها وان كانت ماهية واحدة لكنها فرض فيها استعدادات
مختلفة فلتحل فيها الصور النوعية للعناصر الاربعة وتعددت لتحقق كل واحد
منها فاعترض عليهم بان المادة اذا كانت ماهية واحدة وجب ان يختص
بماهيتها وجح تخصيص نوعها منها وذلك لانه لا يمكن استناد تشخصها الى ماهيتها
او حال فيها لما ذكرتم بعينه ولا الى الجاعل مع جعله كذلك لانه لا لزوم التسلسل
من الاطراد فاجابوا بان تشخصها بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها
مثل الكم المعين والوضع المعين والكيف المعين مسبوق انضمامها بسائر الاعراض
الحالة فيها فيرد عليهم انه لما جاز تشخصها بسبب حال فيها من تلك الاعراض فلم
لا يجوز تعين الماهيات بسبب طرفها العارضة لها فيشكل افرادها من غير احتياج
في ذلك الى المادة وايضا ننقل الكلام الى تشخص تلك الاعراض وتعدد افرادها

فان استناده الى تعدد المادة الممتنع الى تعدد ما لزم الدور وان
استند الى تعدد المادة الممتنع الى الاعراض اخرى سابقة عليها كالحيثيات
بتعلق الكلام فيها ولزم التسلسل فان قلت انه مما جواز التسلسل في الامور المتعاقبة
حسب المادة لزم عدم جوازه في الصفات العارضة اذا كانت متعاقبة
على الماهية فلا حاجة الى المادة في تكثر افراد الماهية كما ذكرتم قلت
وح يجوز تكثر افراد الماهية مستندا الى المادة جاز ان يتعدد افراد ما
يجب تكثر تلك الافراد اي افراد المادة سواء كان تكثر تلك المادة
مستندا الى ماهيتها او الى اعراض حالة فيها   لان الحال في المحل يحتاج الى المحل
اما في وجوده كما في الاعراض او في تشخصه كما في الصور واما كان ثم المتقدم
كما ذكر   لكان تكثر الحال المتكثرة فانما يتكثر بسبب تكثر المحل ويلزم التسلسل بغير
تعدد التسلسل في شيء لان التي الحق لذاتها بالماهية يجوز استناد تشخصها الى ماهيتها
واما التي حاصلة فلا يجوز استناد تشخصاتها المتعاقبة الى الماهية ولا الى حاملها
او محل فيها ما ذكره المستدل بعينه بل الى محال اخرى فيلزم التسلسل في الامور المترتبة
من الوجود المجتمعة دفعة   اجيب بان الشيء الذي لا يقبل الكثرة لذاته نوعه
ان الشيء اذا كان في حد نفسه غير قابل للتفرق كالصورة الجسمية المتصلة في حد نفسها
فانها لا تقبل لها في ذاتها لا يقبل تفرق لاستلزامه الانفصال المنافي للاتصال
الذاتي عند كل شيء يحتاج الى شيء اخر قابل للتعدد لذاته   واما الذي يقبل
التعدد لذاته كالهيولى فانها في حد نفسها لا متصلة ولا منفصلة بل هي قابلة
لهما على السواء فهو لا يحتاج في تعدده الى قابل اخر بل الى فاعل تكثره فلا حاجة
للمادة الى مادة اخرى   قيل عليه ان الدليل المذكور الدال على ان المادة
علة تشخص الماهية المتكثرة الافراد تقتضي احتياج الافراد المتكثرة لذاتها الى مادة فيه
فان قال الخصم لا ندعي ان مثال ما هو متكثر لذاته بل نقول مثال ما هو قابل
لذاته للكثرة فلا يتجه علينا ما ذكرتم   اجيب بانه اذا قيل ذلك المتكثر فلا يستند
ذلك التكثر الى ذاته لان الواحد لا يكون مقتضيا للتشخصات المتكثرة فلا بد ان
يكون للمادة دخل في تلك التشخصات بعين الدليل الذي ذكرتم وليس للمستدل ان يقول

ان يقول الماهية ان كفت وحدها في تشخصها انحصر نوعها في شخصها وان كفت
فيه مع الفاعل انحصرت فيه ايضا والا فلا بد من مادة تقبل تشخصها فنقول
اذ لا يجوز استناد تشخصها الى ما يباينها ولا الى ما يحل في شخصها كما تم لان كون
الماهية مع فاعلها كافية في تشخصها لا يوجب الانحصار الا اذا اتحد الفاعل
ذاتا واعتبارا فانه اذا تعدد ذاتا او اعتبارا جاز ان يتعدد تشخص الماهية
فلا يكون تعدد اشخاص الماهية مستلزما للهيولى كما دلت عليه توجيه القوم
لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تعددت ثم قيل هذا الدليل بعينه يدل على
ان التعين علة للوجود فان الشيء اذا كان متعينا في حد نفسه كان موجودا
منه قطعا كسواد فرضي مثلا اي اذا لم يفرض فعلم ان تعين الماهية وحده
كاف في وجودها فهو علة له واذا كان علة للوجود لم يكن معلولا له واللازم
باطل فعلم ان تحقق الماهية وحده كاف في تعينها فهو علة التعين ثم اذا يعلم
مما ذكر الا استلزام الوجود للتعين وذلك لا يوجب كونه علة له لجواز ان يكونا
معلولي علة واحدة   اقول ـــــ وايضا لو كان وجود الماهية علة
لتعينها لكان موصوفها متقدما بالذات على تعينها فكان الوجود الحاصل
في تلك المرتبة عارضا لا متعين في نفسه وذلك غير معقول كما ترى البداهة ثم
اعلم انه لا تقدم لاحدهما على الاخر زمانا وهو ظاهر ولا بالذات كما يظهر بالتأمل
الصادق   ومن المطلوب فيه بحث لان النظام من فرق الاعلام ان تعدد اشخاص
الماهية لا يكون الا بسبب المادة وبهذا فرعوا على منع النفوس ان افراد العقول
انواع منحصرة في اشخاصها وقالوا ان النفوس الانسانية الحادثة ولما
انما تعددت لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف وحكموا بتكثر المادة
ولعوارضها ثم ادعوا فيها ما ذكر من ان المادية يكون مادتها مدخل في
تشخصها لم يتوجه عليه ما ذكر   واعترض ايضا بان ما ذكرتم لم يلزم منه بطلان
ما ادعاه ذلك القائل من تحقق الماهية علة لتشخصها اذ يجوز ان يكون الوجود الخارجي
كافيا في تشخصها فيكون المادة مما زيد له من غير ان يكون له مدخل فيه   ولا يحصل
التشخص التام لكل هيولى اه   منهم من زعم ان منع الدعوى بالجهة فيها نوع خفاء

بزوال بالتامل في البينة الذي اوله جميل صورة الاستدلال فان البعيد من
المعلومات الجلية في اي مرتبة كان لا يبعد ان لا يكون للعقل فرض الاشتراك
بين الكثيرين بل التشخص لا بد ان يكون تشخصه جزئيا حقيقيا ممتنعا في نفسه عن فرض
الاشتراك وتشنيع من جعلها مستدلا عليها واعترض بانه اذا جاز في الغائب
ان يرتفع عمومها بتقييدات جمة بالآخر وتخصصا بنوعها واحد كما في الحصة
المركبة فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمرادية موجودا بالي
امتناع فرض الاشتراك وحاصل كلام لا يندفع به هذا الاحتمال
ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر هذا فرق بين التمييز والتشخص اذ لا يجوز
ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
التشخص اصلا ويجوز ان يتميز كل منهما بذات الآخر كما في الطاير والولد
والتمييز اعم من التشخص من وجه مشروحا وكما هو شرح بما وجد في بعض النسخ من اللباب
وهو قول والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز لا تشخص
المندرج تحت غيره متميز لكنه لم يراع في الشرح ترتيب المتن كما لا يخفى لان قوله
اذ التمييز متحقق بدون التشخص في الماهية النوعية له شرح لقوله والكلي قد يكون
اضافيا فيتميز وقوله تشخص والتحقق بدون التمييز كما شرح لقوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته
وانت تعلم ان عدم اعتبار عروض الوجود المطلق وسائر المفهومات العامة
للواجب المتشخص لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركته في تلك المفهومات
بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت تحقق التشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم
مطلقا لان كل تشخص متميز ولا عكس كليا فالكلي من حيث هو كلي لا يتصور
ان يوجد الا ان مثلا اعتبر من حيث هو هو معروض لوجود شيء من العوارض ولا عدمه
اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي يصدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه كلي فلا
يكون التشخص بحسب الوجود بل كل تشخص يصدق عليه انه واحد ولا يكون كليا
فان الكلي من حيث هو كلي موجود لم يرد ان مفهوم الكلي من حيث هو هو يصدق عليه
انه موجود خارجي فانه من المعقولات الاعتبارية كما ستعرف من ان الكلي من الثواني
المعقولات وان ما صدق عليه مفهوم الكلي كما هو اعم من هذا الكلي اي المجموع المركب

المركب من العارض والمعروض موجود خارجي فانه ايضا بطريق وان اراد
جزئيات هذا المركب الاعتباري فيكون بل اراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم اذا لوحظ
مفصلا اجزاؤه يصدق عليه مفهوم الموجود اي بعض في الكثرة مثال معتبرة على انحاء
وصف الحكم عليه بالوجود وجود لا على انها جزء منه فلانه قبيل الموصوف بالكثرة الكلام
اتصافه بها موجود في الخارج وذلك مما لا شبهة فيه ولا يلزم منه وجود الوصف
والعدد في الخارج وانما اعتبر في الكثرة هذا لعدم اعني قوله من حيث هو كثير عليه انه
واحد كما صرح به في الشرح وبما قررناه تبين لك اندفاع ما قيل من ان الكثرة
لما كانت اعتبارية فكيف يكون الكثير من حيث الحيثية موجودا خارجيا وان اراد
الوجود الذهني والاعم فالكثير من حيث هو كثير تحقق بالتحقق الذهني فيكون واحدا
ذهنيا او اعم فلا يصدق سلبه عنه ولكل شيء ما وجود واحد ودفعه بان
الكثير يعرض له الوحدة قطعا لكن لا من حيث هو كثير بل من جهة اخرى فلا ينتقض
شيء من الكثير من وحدتها فلا ينتقض به تلك الكلية ومما واحد بالموضوع
اراد بالموضوع معناه المقابل للمحمول اعني المحكوم عليه والموصوف كما يدل عليه
قوله او كل ما يوصف بها اي بالوحدة يوصف به اي بالوجود لا المقابل للمحل
اعني المحل المستغني عن الحال فيه فبطل ما توهم من ان كلامه هنا ينافي ما تقدم
من ان الموجود ليس من موضوع اذ كل واحد موجود فان كثيرا واحدا
بين عليه هو المشهور من مباحث الوحدة وغيره من انه ان اراد ان حقيقة الوجود
بكنهها بديهية فما ذكر من التصديق البديهي لا يستلزمه وان اراد ان تصورها
بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه فلا يلزم منه بداهة حقيقتها وذلك لان الوحدة
اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال قيل عليه ان الوحدة والكثرة من حيث
هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال
ادراكها وان الكثرة من حيث هي حاصلة في المحسوس فالوحدة ايضا كذلك
لا يدركها العقل بل قوة جسمانية بحيث جاز الا وقد ما تخصيص احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى عند الخيال لا وجه له ويمكن ان يقال ان المدرك للكليات
والجزئيات هذا الانسان هو النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات

منهی الرقم

بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالآلات اي
ترتسم صورها في آلاتها اي المدارك للجمع ليست الا اياها   ثم ان الصور
الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات
فان النفس يدرك اولا بالآلات جزئياتها المتكثرة ترتسم صورها في تلك
الآلات ثم ينتزع منها لحذف مخصصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها
فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المرتسم
صورها المرتسمة في الخيال معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون
اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في آلاتها وان
المرتسم في آلاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها مأخوذة مع تلك
الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان
معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة وكذا حال العارضين
يعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضان لمعروضيهما معا اي في العقل
والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب
من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الآلة   وان اخذ مع الآلة كان الامر بالعكس
وان كان مدار الادراكات للعقل بنفسه فتأمل   وايضا لما كان الوحدة
مبدأ للكثرة اي جزؤها وكان العقل لا يدرك شيئا ادراكا تاما الا بعد ادراك
جزئيه ولذلك كان جزئيات الشيء اجلى منه وجب كون الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة ووجب ايضا ان يكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها وان كان الكل
تعريفا حقيقيا   ولو جوزنا وجوده ويلزم الشيء بنفسه عليه ما سمعت واورد في ...
وجوابه لم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفس الوحدة فان كل مفهوم سوى الوحدة
في كونها واحدا محتاج الى انضمام صفة الوحدة اليه واما مفهوم الوحدة فهو واحد بذاته
مما غير احتياج الى انضمام وحدة اخرى اليه ان يسلم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الوحدة
موجودة خارجا ويكون وحدة الوحدة اعتبارية او لا يلزم من وجود طبيعة وجود
كل واحد من افرادها فلا شك من الامور العينية لا انتهاء الى ما هو اعتباري محض
فظهر وحد يكون التزيد من الاعتبارات وينقطع الاعتبار   تعقلها العقل

بتعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام وفيه اشعار بان الوحدة معنى مغاير
لمفهوم عدم الانقسام   لا يقال لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون
الوحدتان اثنتين حينئذ شبهة على قوله واذا اعتبرت من حيث كونها موصوفة
لوحدة اخرى تقريرها انه لم لا يجوز ان يكون الوحدة معروضة لوحدة اخرى والا اجتمع
في معروض الوحدة الاولى وحدتان قائمتان به فلا يكون واحدا بل اثنين
فيلزم ان يكون الواحد اثنين هذا خلف   والجواب ان الوحدة الاولى
قائمة بمعروضها صفة له فهو واحد بحسب الوحدة القائمة به واما الوحدة
الثانية فليست صفة لمعروض الوحدة الاولى بل هي صفة للوحدة الاولى
قائمة بها فهي ايضا واحدة بحسب الوحدة الثانية القائمة بها ولكل واحد
من الوحدة الاولى ومعروضها موصوف بالوحدة لا بالاثنينية فلا محذور
اصلا   ومنهم من لم يعرف حقيقة الحال في الجواب والسؤال ونظر الى ظاهر
المقال فاعترض فقال ان وصف الواحد بين بالاولى وان يهذا حراق
بالاثنينية فان اراد انه اعتراف بالاثنينية كل واحد منهما من الواحدين فمقطوع
البطلان   وان اراد انه اعتراف بالاثنينية مجموعهما فهو حق ولا اشكال فيه
لان مجموعهما اثنينية قائمة بالاثنين هما الوحدة الاولى ومعروضها وكيف لا
وهناك وحدتان متغايرتان حالتان في محلين متغايرين الا ان
احد المحلين هو بعينه الحال في المحل الآخر وليس يلزم منه الا ان الحل
ام من ثاني فقد حل من ثالث وانه جائز بل واقع   وتقابل
الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية بين الوحدة والكثرة تقابل قطعا اذ
لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وليس التقابل بينهما
باحد انواع التقابل الاربعة كما سنبين بل بينهما تقابل بسبب
عوارضهما المتضايفة فهما متقابلان بالعرض تقابل التضايف فان
الوحدة علة مقومة للكثرة هي معلولة للوحدة والعلية والمعلولية متضايفان
بالذات ومعروضاهما اي الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض وكذا
الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى

وهو معنى التبدل والكثرة متبدلة بها والمتبادلة والمتبدلة متغايرتان
بالذات فهو معنى التضاد بينهما متضايفان بالوصف فان كل واحد من المتضادين
لا بد ان يكون موضوعه بعينه موضوع الآخر اي الموضوع معتبر بين
المتقابلين مطلق لان التقابل كما تشابه هو امتناع اجتماع شيئين
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولذلك جعل عدم اتحاد
موضوع الوحدة وموضوع الكثرة دليلا على انتفاء جميع اقسام التقابل
بين ذاتيهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وذلك لان
موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء للكثرة
الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقومة لضده وكذا الاخر
من العدم والملكة والسلب والايجاب بمقوم لما يقابلها فمقوم الوحدة
للكثرة دليل على انتفاء هذين التقابلين ايضا كما تذكره ويمكن
ان يستدل به على انتفاء التضايف ايضا فان احد المتضايفين لا يكون
جزءا للآخر والا لكان متقوما عليه في التعقل لكنه متكافئان فيه ومنهم من
جعل تقوم الوحدة اللازم من تقومها دليلا على انتفاء التضايف
والتضاد ايضا فان احد المتضادين لا يتقدم على الآخر وجودا
فان قيل الوحدة ايضا يريدون ان لنا وحدة هي مقومة للكثرة
وجزء منها فتمنع الوحدة مغايرة الكثرة في الموضوع فلا تضاد بينهما
في الموضوع فلا تضاد بينهما بالذات بل لا تقابل الا بالوصف كما ذكر
ولنا وحدة اخرى تطرأ على موضوع الكثرة وتحل فيه وتبطل الكثرة
عنه كما في المياه المتعددة من الكيزان اذا اجتمعت في واحد فتمتنع
الوحدة متحدة مع الكثرة في الموضوع ومنافية لها ومبطلة اياها في ذلك
الموضوع كما يكون احد المتضادين بالعكس الى الآخر كذلك فلم لا
يكون هذه الوحدة ضدا للكثرة واجيب بان الوحدة الطارئة
غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها وكل
الكثرة لذات الوحدة ببطلانها اوليا بل يعرض لوحداتها ببطلان ثم

يعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا الطارئة
الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التي للكثرة
والضد هو الذي يبطل الضد بالذات وبالقصد الاول ومنهم من سلك
في الاعتراض على هذا الجواب طريقة هي انا لا نم ان الوحدة الطارئة
على موضوع الكثرة لا تبطلها بالذات وذلك لان ابطال الوحدات
المقومة كما في المثال المذكور ابطال للكثرة بعينها لا انه يلزم
من ابطالها ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو بعينه رفع الكل لا انه
دفع اللازم فالحق بل الحق ان الكثرة والوحدة العارضة لموضوعها
متضادتان ينفي كل واحدة منهما الاخرى بالذات وتبطل على طريق
المتضادين كما يظهر من ذلك المثال ونحوه قال وانما يقال
من ان محل الكثرة هو السطوح المتعددة ومحل الوحدة الطارئة هو
السطح الواحد الحاصل بعد زوال تلك السطوح التي هي محل الكثرة
فلا يتحدان محلا فلا يتضادان بل لا يتقابلان بالذات اصلا
فمردود بان تعدد السطوح ووحدته عين الكثرة والوحدة فيه لان
السطح يتعدد فيقوم الكثرة به او يتحد فيقوم الوحدة به ولا شك
ان المحل الذي صار واحدا هو بعينه المحل الذي كان متعددا او لا
اقول وهذا الرد مردود لان طريان الوحدة على موضوع
الكثرة انما يتوهم في اشياء متعددة اذا اجتمعت وصارت شيئا واحدا
في نفسه غير مركب من تلك الاشياء فتزول الكثرة كما في مثال المياه
لا في اشياء اذا اجتمعت تركب منها شيء له وحدة مع بقاء تلك
الاشياء فيه وصيرورتها اجزاء له لان الوحدة ههنا عارضة للمجموع
من حيث هو مجموع وعلة والكثرة باقية مع تلك الوحدة وعارضة
للاجزاء معروض الوحدة من حيث انها تعقل كما يقال مثلا الشيء واحد
ولا خفاء في بقاء موضوع الوحدة والكثرة ههنا وفي عدم تقابلهما
انما الخفاء في تلك الاشياء التي يزول تعددها بالاجتماع والاتصال

ثم نقول المياه اذا كانت في اوان فهناك صورة جسمية موضعية
للكثرة كل واحدة منها امر غير متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت من اناء
واحد زالت تلك الصور بأسرها وحصل صورة اخرى واحدة متصلة في
حد ذاتها لا انفصال فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا
كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي وحين حلول ذلك
اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان موضوع
الكثرة الطارئة هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق وموضوع
الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال لا يقال ان هيولى الماء
باقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما بالكثرة وفي الاخرى
بالوحدة وذلك كاف في اتحاد محلهما لانا نقول تلك الهيولى
عندهم ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة بل انما تتصف بالوحدة والكثرة على
سبيل التبع للصورة الحالة فيها فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة
والكثرة هو الصورة لا الهيولى ومنهم من سلك فيه طريقة اخرى
وقال لا نسلم ان الوحدة تبطل الكثرة بابطال وجودها بل الوحدة
ينتفي بانتفاء علتها ثم يلحق الوحدة بعد ذلك ولا نسلم ان الضد يبطل
الضد بل الضد ينتفي بانتفاء علته التي كانت موجبة له ويعقبه الضد
الاخر على المحل الذي خلا عن الاول لوجود السبب الذي يوجبه وليس
جعل الثاني مبطلا للاول اولى من كون الاول مانعا من وجود الثاني
فلا يمكن ابطاله اياه اذ لا يبطله الا بوجوده ووجوده مع
المانع محال لا يقال حينئذ السؤال ايضا لابتنائه على ان الضد
مبطل لضده لانا لا نسلم ابتناءه عليه ولفظ الابطال الذي وقع في
كلام السائل اراد به المعاقبة على المحل وحاصل سؤاله ان الوحدة
المتوهمة لا تعاقب الكثرة على المحل واما الوحدة الطارئة التي تزول
معها الكثرة فانها معاقبة لها وايضا الوحدة الطارئة ليس من جهة

من تتمة الجواب المذكور بل هو كلام مستقل يدل على ان الوحدة الطارئة
ليست ضدا للكثرة التي تزول بها وبالحقيقة هو تفصيل لما تقدم من قوله
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة للدليل الاول من الدليلين
السابقين وزيادة ايضاح له فلا يكون الوحدة الطارئة ضدا للكثرة
لاختلاف محلها فيشكل عليه لا يلزم من وجود عرض في محل بعد انعدام
عرض اخر من محل اخر بانعدام محله ان لا يكون الاول من نفسه ضدا للثاني
فان البياض قد يوجد من محل بعد انعدام السواد للحال من محل اخر
بانعدام محله مع انهما متضادان ثم لو لم يكن تعاقب عرضين على محل
واحد اصلا بل لم يتضادا قطعا وامتناع التعاقب بين الوحدة
والكثرة ممنوع ولا بد له من برهان على ان عدم التعاقب في صورة
مخصوصة لا يستلزم امتناعه مطلقا هذا مع انهما قد يتواردان على
محل واحد باق كالهيولى المتصفة بهما على التعاقب فالباقية بعينها
معهما وكالعناصر الموصوفة قبل المزاج بالكثرة وبعده بالوحدة لاتصال
وحدة الهيولى وكثرة العناصر لم تزل لبقائها بالفعل في الممتزج
لانا نقول كون الوحدة عرضة للهيولى لا يخرجها عن كونها وحدة
لها والعناصر الموجودة بالفعل كانت محال للكيفيات متنافية بالطبع
وعند الامتزاج صارت كلها محلا لكيفية واحدة هي المزاج
ونحن نقول قد عرفت ما حققناه لك من ان توهم اتحاد موضوعي الوحدة
والكثرة انما يتصور من الاشياء التي يزول تعددها باجتماعها واتصالها
ويحصل هناك امر واحد في نفسه غير مركب من تلك الاشياء برهانا كليا
على انهما لا يتواردان على محل واحد اصلا وذلك لان محل الكثرة
هناك هو الاشياء المتعددة التي قد زالت ومحل الوحدة هو الامر الواحد
الذي قد حدث وان كان هناك امر واحد باق في الحالين لم يكن هو
في حد ذاته متصفا بالوحدة والكثرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما
لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى فذلك الامر اما الهيولى

او عابث ركما ان كونها متصفة بالوحدة والكثرة على سبيل التبع والوصف
ولا يكون محلا حقيقيا لشيء منهما بل انما يوصف بها جريا كما يوصف
الساكن في السفينة بالحركة على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره
فيكون الوحدة عرضية للهيولى وان لم تخرجها عن كونها وحدة لها
لكنه تخرج الهيولى عن ان يكون محلا لها وانما المركبات العنصرية التي
يوصف بالوحدة لاجل المزاج وما يتبعه من الصور النوعية مع بقاء
صور العناصر فيها فمن قبيل عروض الوحدة للمركب من جميع البناء مع
بقاء تلك الاشياء حجرا وخشبا وطينا ونحوها اجزاء له وقد عرفت ان معروض
الوحدة هنا هو المجموع من حيث هو مجموع وعلى ان الكثرة باقية
معها عارضة للاجزاء معروض الوحدة من حيث انها منفصلة كالعشرة
اذ احدث واحدة من العشرات فظهر من ذلك انه لا تضاد بين الكثرة
والوحدة المتقومة بها ولا الوحدة الطارئة عليها سواء بقيت الكثرة
بحالها او زالت بزوال محلها قال بعض الفضلاء الظاهر ان الوحدة
بكون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم ولا يخفى
ان تقابلهما بالسلب والايجاب وانه تقابل بالذات الا ان تجعله
امرين يستلزمهما ما ذكرنا تقريرنا ولم يشتغل له وانت تعلم ان تقابل
السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه وكون الشيء بحيث لا ينقسم
مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير
لمفهوم الانقسام لا يقال في العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة
عدم الانقسام لانا نقول هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يمكن اجراؤه
في الكثرة ضرورة ان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة
عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع اعدام الانقسامات وذلك
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له و
بهذا الاعتبار طناب قد كشفنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن
وجه تقابل الوحدة والكثرة على وجه لا مزيد عليه فانه فرق بين

فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به وذلك
ان نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره المعتبر في التضايف انه
يعقل مع تعقل ذلك الغير فهما يعقلان معا كالابوة والبنوة ومعنى
تعقل الشيء بغيره ان تعقله متوقف على تعقل ذلك الغير فيكون تعقله سابقا
على تعقل الشيء سواء كان داخلا في تعقله كتعقل الوحدة السابق
على تعقل حقيقة الكثرة الداخل فيه او خارجا عنه كتعقل اطراف الجسم
التي يتوقف عليها تعقلها مع ان تعقل الاطراف خارج عن تعقل
الجسم او نقول معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره انه يعقل معيا
الى ما هو خارج عنه سواء توقف تعقله على تعقل ذلك الغير او لم يتوقف
بل كانا معا ومعنى تعقل الشيء بغيره ان تعقل ذلك الغير داخل في تعقله
وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة دليل ثان
على نفي التضايف فالوحدة ليست معقولة بالقياس الى الكثرة
ولا معقولة بالكثرة والكثرة وان لم تكن معقولة بالقياس الى الوحدة
لكنها معقولة بها كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
ولا شك ان للنفس تعلقا بالبدن بحيث يتمكن من تدبيره والتصرف
فيه دون غيره من الابدان الاخر وكذا الملك تعلقا خاصا بالمدينة
بحيث يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان
نسبتان تدبيريتان فنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما للنسبتين ولا عارضا لهما
بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما دون
النسبتين فوحدتهما وحدة عرضية واذا اعتبر الوحدة بين النفس والملك
في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول لا الوحدة عرضية
لان جهة الوحدة اعني التدبير عارضة لجهة الكثرة ومحمولة عليها واذا
اعتبرت الوحدة بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ذاتيا
مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبة في كونها من"

منشأ وللتدبير مثلا كان اتحادًا في العارض المحمول والنوع على
هذا الوجه أحق لا أحق من هذا النوع لأنهم عدّوا الاتحاد في
الموضوع قسمًا والاتحاد في المحمول قسمًا آخر وهذا النوع الذي سماه
أحق بجعل الاتحاد بالموضوع راجعًا في الحقيقة إلى الاتحاد بالمحمول
إذ حاصله أن مفهومي الكاتب والضاحك مثلا كان في أن كلا منهما
محمول على الإنسان فهما متحدان في محمول عليهما وهو مفهوم المحمول على
الإنسان وأما إذا جعل الاتحاد في الإنسان فهما متحدان في محمول
موضوع لهما بلا اشتباه وما توهم من أن الإنسان لا يقال له أنه عارض
للكاتب والضاحك إلا على سبيل التجوز ليس بشيء لأن العارض يطلق
في الاصطلاح حينئذ على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والإ
نسان بالنسبة إلى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في إطلاق العارض
على الإنسان بهذا المعنى المراد هاهنا فإنه قد عرض لكل منهما
أنه موضوع لا يبعض هذا النوع على قياس ما سماه هنا أحق وفيه
هاهنا تطويل بلا فائدة ولعله موضوعان وقعت سهوًا من الناسخ
يحتمل على أن يدفع ذلك بأن قوله من المتن أو بالعكس معناه أو موضوعه
لمحمول بناء على أنه معطوف على قوله عارضة لموضوع يعني الكلام لف ونشر
بلا ترتيب فإن كان الأول هذا هو المناسب لترتيب الشرح ولقوله
بعد التتمة فإن كان الثالث وإما أن يوجد هاهنا في أكثر النسخ لفظ الثالث
بدل لفظ الأول فهو إما بلا ترتيب المتن لفظًا وإنما وقع الاشتباه
هاهنا من قوله وإن كان الثاني كوحدة الإنسان والفرس في الحيوان
اه فإن قلت إن الكثرة هاهنا عارضة للإنسان والفرس معًا والوحدة
عارضة للحيوان الذي هو مشترك بينهما فلا يكون موضوعهما واحدًا والكلام
فيه قلت الحيوان مفهوم واحد يصدق على أفراد متعددة فذلك المفهوم
أمر واحد في نفسه متكثر بحسب ما صدق عليه فهذا جمع فيه الوحدة والكثرة باعتبارين
وكذا الحال في سائر الأقسام والذي يقال في هذا المقام الواحد إما أن يمنع

أن يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد بالشخص أو لا وهو الواحد
لا بالشخص وله جهة كثرة فهو واحد من وجه وكثير من وجه ولك أن تقول لما
كان الحيوان محمولا عليهما ومتصفًا بالوحدة اتصفا بوحدته [illegible]
كثير من جهة ذاتهما وواحد من حيث أنهما حيوان والحاصل أن هاهنا متكثرًا
بالذات وهو واحد بالاعتبار كما أن في الأول أن هاهنا واحدًا
بالذات هو متكثر بالاعتبار وإن كان له فصل احتراز عن
الأنواع البسيطة فإن أفرادها لا تتجزأ من الفصل والوحدة
الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس أي إذا اتحد
شيئان في الفصل اتحدا في النوع والجنس أيضًا وهو ظاهر وليس يلزم أنهما
إذا اتحدا نوعًا وجنسًا أن يتحدا فصلا كما في أفراد الأنواع البسيطة
لا أنهما إذا اتحدا جنسًا وجب أن يتحدا فصلا كما في نوعين حقيقيين
تحت جنس قريب بسيط ولجواز أن يتحد شيئان نوعًا وجنسًا ويتحدا نوعًا
لا جنسًا وبالعكس فلا تلازم بين الوحدة النوعية والجنسية
وأما إذا أخذنا موضوعها وهو من الوحدة أعني الواحد كما أشار
إليه إما أن لا يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد لا بالشخص وله جهة
من نفسه وكثرة باعتبار أفراده فهذا كالإنسان واحد باعتبار وكثير باعتبار
على ما عرفت وقد يشير بالعراقية مسبوقة والواحد بالوحدة
الوضعية وإن لم يعتبر فيه صدقه على كثيرين لكنه ملحق بالواحد الذي
اعتبر فيه ذلك لأن بحثه في مطلق الاشتراك وإن لم يكن هناك حمل فلا
عدم اقامه وإما أن يمنع اشتراكه بين كثيرين وهو الواحد بالشخص
ولا يخلو إما أن يقبل القسمة إلى الأجزاء المقدارية أو لم يقبلها والثاني
إما أن لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام وهو الوحدة الشخصية
فيقول موضوعه مجرد عدم الانقسام إضافة بيانية أي موضوعه هو مجرد
مفهوم عدم الانقسام وإما أن يكون له مفهوم سواه وهو إما أن يكون
ذا وضع أي قابلا للإشارة الحسية وهو النقطة الحقيقية وإما أن لا يكون

ذا وضع وهو المفارق المحض والثاني اعني ما يقبل القسمة الى الاجزاء
المقدارية اما ان يقبل القسمة اليها لذاته فهو المحض من المقدار اعني الكم
المتصل من ذاته باقسامه واما ان يقبل القسمة اليها لا لذاته وهو
ما يحل فيه المقدار من المحلات كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فيما
من المقدار او من محله حلول سريان معقول والثاني الجسم لم يرد بالاتحاد
في الجسم على ما توهم ثم نقض بان الهيولى ايضا كذلك بل اراد ايراد
مثال لذلك فكانه قال كالجسم وانما خصه لقسمته الى البسيط تنقسم اجزاؤه
في الحقيقة و مركب يحال الى اجزاء وهو منها هذا وقد اعترض بان الكلام
في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة من جهة اخرى فلا يجوز ان يجعل
من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان بحسب لذاته او لا لذاته وسواء كانت
القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة
الى الاجزاء موصوف بالوحدة والكثرة معا من حيثيتين لا سيما
اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية واجيب
بانه يمكن ان يقال محل الوحدة هو الجسم مثلا ومحل الكثرة هو الاجزاء
فليس موضوعهما متحدا بخلاف افراد النوع فانها محل الكثرة العارضة
لها والوحدة النوعية ايضا كان الحال في الوحدة الجنسية وغيرها مما يندرج
تحت القسم الاول وحاصل الجواب ان افراد الكلي الواحد موصوف بوحدته
فيقال مثلا هذه امور متحدة بالنوع اي متحد نوعها وان اجزاء الكل
الواحد لا توصف بوحدته فلا يقال هذه الاجزاء متحدة بالكل اي متحد
كلها والفارق هو ان الكلي محمول على جزئياته فهو هو بخلاف الكل
فانه لا يحمل على اجزائه كذلك وفيه بحث لان الاجزاء وان لم توصف
بوحدة الكل كما توصف الافراد بوحدة الكلي لكن الكل يوصف بكثرة
الاجزاء فيقال زيد متحد بالذات متكثر بالاجزاء كما ان الكلي يوصف
بكثرة جزئياته فيقال الانسان واحد بالذات متكثر بالجزئيات والمقصود
من الاقسام هو الكلي المتصف بالوحدة والكثرة باعتبارين وانه يصح اندراج

اندراجه في القسم اعني الواحد الذي ليس معروضا للكثرة بل الجواب
ان يقال القابل للقسمة ان لم يكن قسمته حاصلة بالفعل لا في الخارج
ولا في الذهن لم يكن معروضا للكثرة بل هو صالح لعروضها فيندرج
بهذا الاعتبار في الواحد الذي ليس معروضا للكثرة بالفعل وان
كانت قسمته حاصلة بالفعل كما في الوحدة بالاجتماع لم يكن مندرجا
فيه وكان ذكره ههنا تبعا لسوق اقسام القابل للانقسام
او ان يقال المراد من احد موضوعي الوحدة والكثرة ان يكون
الواحد صادقا على كثيرين كما قررناه على ما هو المشهور في الكتب
فيكون كليا واحدا له جهة على وجه مخصوص اعني الانقسام الى الا
الجزئيات ويقابله الواحد الذي لا يكون صادقا على كثيرين
فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص ويجوز ان يكون
له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية
وانما قيدنا الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الحقيقيتان
والمفارق المحض فيما لا ينقسم على تقدير كون الشخص جزءا للاشخاص
ويدخل الاخيران ايضا على تقدير تركيبهما من الاجزاء المحمولة
فان النقطة يجوز تركيبها من الجنس والفصل وان كانت بسيطة في الخارج
والمفارق مركب منهما كما هو المشهور وقد يقسم ما يقبل القسمة
لذاته الاولى ان يحذف قيد لذاته كما يفصح عنه قوله وهو ان القابل
للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال سواء كان قبل الانقسام
لذاته وهو المقدار باقسامه او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء الواحد
واعلم ان الواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع فان الماء
الواحد اذا قسم زال ذلك المتصل الشخصي وحصل متصلان اخران متحدان
بالنوع واحد بالمحل ايضا عند من يثبت الهيولى لبقائها بعد الانفصال
بعينها فان لم يكن اجزاؤه متمايزة بالشخص فهو المركب الحقيقي
يريد ان الاجزاء اذا كانت في المركب حاصلة بالفعل كان مجموعها موصوفا

هو هو فالشخص واحد مع كون كل واحد منهما متحققا بتحققه في نفسه
اذ كل موجود خارجي لا بد ان يكون كذلك على ما تقرر كان المركب
حقيقيا فعدم التمايز بين الاجزاء انما هو من الشخص العارض للمجموع
من حيث هو وان لم يكن كذلك كان مركبا اجتماعيا و وحدة
اما طبيعية يعني ان وحدة الواحد اذا كانت بحسب الخلقة لا مدخل
فيها للصناعة والمواضعة يسمى طبيعية واذا كان للصناعة مدخل
فيها يسمى صناعية وما هو بحسب المواضعة يسمى وضعية وبعض حصص الوحدة
اولى بالوحدة من بعض يعني ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته
اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
والواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس او الفصل ومن الواحد
بالجنس او الفصل تتفاوت بحسب مراتبه وكل مرتبة اولى من الجنس
من الفصل من تلك المرتبة لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في
جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا منه والواحد بالذاتي
اولى من الواحد بالعرضي والواحد بالعرضي الخاص اولى من الواحد
بالعرضي العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوضع الوضعية ثم الواحد
بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية
ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير المقدارية سواء كان ثمة محمولة او غير
محمولة فانه يوجد من الحوادث ايضا كما تقرر ولا بحسب الماهية والشخص كان
كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية او التشخص
فقط كان الوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار الاخر كالنقطة
والمفارق والقابل للانقسام الى الاجزاء المقدارية اذا لم يكن
منقسما بالفعل اعني الواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع
والهو هو على هذا النحو تصرفوا في هذا المركب وجعلوه بمنزلة
على هذا النحو اتحاد فهو فوقه بالرام قال الامام في الملخص الهو هو
ان يكون كثرة من وجه ووحدة من وجه فيقابل الهو هو الوحدة

فكل ما يقال هو هو فما كان يكون الهو هو بالوحدة في وصف
عرضي او من وصف ذاتي وقال الشارح الملخص من بعض كلامه اذا
قلنا لا مراد ان احدهما هو الاخر كان معناه انهما اتحدا في امر عرضي
او في امر ذاتي فان اقسام الهو هو بهذا المعنى اقسام الواحد وقد
عرفتها واذا كان كذلك فكل ما يقال انه هو هو على ما ذكرنا من التغير
كان ذلك لاتحادهما في صفة ذاتية فما لاتحاد في الوصف العرضي
ان كان في الكيف يسمى مشابهة الى اخر الاقسام اقول اطلق
الامام الكلام في تغير هو هو على وجه يتناول جميع ذوات الواحد
الذي يعرضه كثرة باعتبار اخر حتى الوحدة الوضعية ايضا وتبعه بما كان
وهو قوله فيقابل الهو هو يقابل الوحدة كما اطلق تغيره في هذا الكتاب
وعقبه بما بوابه وهو قوله جميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام
هو هو لكن قول الامام فكل ما يقال هو هو الى اخره يشعر بالتقييد
بما يخرج الوحدة الوضعية فتابعه الشارح على التقييد حتى كان هو في
التغير ومن عبارة هذا الكتاب اعني قوله فكما يقال بجهة الوحدة
اما معنوية او عارضة كذلك بجهة هو هو الشيء ولذلك حيث لم يذكر كما
لا يكون معنويا ولا عرضيا لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه
لا يتصور بدون الاثنينية واعلم انه قد يراد بالهو هو حمل المواطاة
فلا يتصور الا بين اثنين احدهما محمول على الاخر نحو زيد حيوان
وقد يراد به وحدة الشيء متعددة بحسب التالي كما يقال زيد
هو عمرو ومن حيث انهما انسان او حيوان او كاتب وهذا المعنى
هو المراد هنا ولا يتصور الا بين ثلثة اشياء او اكثر كما يظهر مما
نقلناه من شرح الملخص وقد ظهر منه ايضا انه يراد بالهو هو معنى اخر
غير ما اريد به هنا حيث قال وكل ما يقال انه هو هو على ما ذكرنا من
التغير ولا يخفى عليك ان الوحدة الشخصية لا تندرج في هو هو اصلا
الا بالتغير المطلق اذ ح يندرج فيه وحدة الشخص المشتمل على اجزاء بالفعل

وقد تبين لك ان هذا البحث واحد من وجه كثير من وجه اخر
ومن الاطراف مطابقة اذا اتاوى طرفا مقدارين كانا متحدين
من الطرف مشاركين فيه والاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة لانه
ينطبق احد الطرفين على الاخر بالتطبيق كما اذا طبق احد الطرفين
المتساويين على الاخر قوله ومن الاضافة مناسبة كما اذا اتحد
زيد وعمرو في بنوة بكر وكل واحد منهما يناسب الاخر ويسمى متناسبان
ومن وضع الاجزاء موازاة كما بين سطحي كرة مجوفة متوازية
الثخن فان كل واحد منهما يشارك الاخر في وضع الاجزاء لان
جميع اجزاء احدهما متساوية البعد عن الاخر كما ان جميع اجزاء
الاخر متساوية البعد عن الاول فقد اشترك كل في وضع اجزاء احدهما
بالعكس الى الاخر الاتحاد معنوه الحقيقي هو ان كان شيء
واحد بعينه صار شيئا اخر اراد بقوله بعينه انه من غير ان يزول عنه
شيء او ينضم اليه شيء اخر فبالاول خرج الاستحالة وبالثاني
خرج التركيب وانما كان هذا معنوا حقيقيا للاتحاد لان معناه
الحقيقي هو المفهوم بطريق الحقيقة من قولنا صار شيء شيئا اخر بل
نقول المتبادر من لفظ الاتحاد هو وجه شيء لشيء اخر اذا
اطلق هو هذا المعنى فهو المعنى الحقيقي له بطريق الاستحالة
ثم يرد بالاستحالة ما هو المصطلح عليها اعني الحركة في الكيف بل
ما يتناول الحركة من غير الكيف ايضا ويتناول الانتقال الذي هو
كما في الكون والفساد صار الهواء ماء او الاسود ابيض و
يتنوع المثال الاول زال حقيقة الهواء بزوال صورته النوعية
عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية للماء فحصل حقيقة
اخرى هي حقيقة الماء وفي المثال الثاني زال صفة عن الموصوف واتصف
بصفة اخرى من غير ان يكون حقيقتان فقد زال احدهما وحصل
الاخرى فيعتبر كتب المصنف اياه منهما منه عبارة الملخص في شرحه

للاشارة وقد اعترض عليها بان الفعل الناقص ليس لمعنوه جزء
ليس بمعقول فلا يكون له اسم مفعول ولو سلم ان له مفعولا فليس المصير
اسم مفعول بل هو مصدر ولو سلم انه مفعول لم يتعود المفعول به
اذ ليس الفعل الناقص متعديا الى مفعول ليس هذا الكلام الا خطاء
في خطاء وانما وقع فيه لما وجده في النسخ من قوله ثانيا وصيرا
اياه ولعل الشيخ قال وصار اياه ثم طغى فيه قلم الناسخ ولانت
خبير بان هذه مناقشة لفظية لا يعتد بها في هذه العلوم زيادة
اعتداد ولا يبالغ فيها مثل هذه المبالغة ومع ذلك فقد وجدت
في بعض النسخ المصححة لذلك الشرح لفظ مصير مشددا اسم مفعول من التصيير
فلا يتوجه عليه ذلك ويكون الضمير في القائل راجع للقول من
المصير المذكور في هذه العبارة مستترا راجع الى الفاعل وايا
راجع الى اللام وترك ابراز الضمير كما هو مذهب الكوفية ولا
يمكن ان يقال ان لفظ مصيرا اياه محرف من مصيرا لان الكلام
في صار كذا لا في صار الى كذا الا ان يحمل ذكر الشيء الذي هو الجبلي
هو الكلام الذي لو عرض له النفس فينبسط عن امور او ينقبض عن
امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة ينفعل عنه انفعالا نفسانيا
غير فكري سواء كان مصدقا به او غير مصدق به والى اصل ما ذكره
هو ما قيل من ان التخييل افادة اثر في النفس غير التصديق يقوم مقام
في افادة التقبض او البسط والاقدام والاحجام من عوام
المشائية والمتصوفة ذهب جماعة من مشائية الحكماء الى ان
العاقل يتحد بالصورة المعقولة الموجودة فيه عند تعقله اياها وينسب
هذا المذهب الى فرفوريوس صاحب ايساغوجي وقد قرر الشيخ
في الكتاب المسمى بالمبدأ والمعاد هذا المذهب واحتج لهم بناء
على انه صنف ذلك الكتاب لتقرير المذهبهم في المبدأ والمعاد
وكما اشترط في صدور الحقيقة والبطلان بالتركيبة وذهب طائفة من المتصوفة

المتصوفة من اهل الله الى ان السالك يرتقي في سلوكه الى ان يتحد
بمطلوبه الحقيقي ولعل ذلك رمز منهم والذي يدل على استحالة
ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين امرا كان قبل الاتحاد
وامرا حصل بعده والاتحاد بهذا المعنى يتصور على وجهين احدهما
ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد
عمروا او بالعكس فيكون قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء اخر
واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد
مثلا فيصير هو بعينه شخصا اخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد امرا
واحدا وبعد الاتحاد امرا اخر لم يكن حاصلا قبله بل حصل بعده وهو
الثاني هو الذي ذكره كما يدل عليه ظاهر عبارته والثاني هو
هو المصير اياه الاول لفظ الاول مرفوع على انه قائم مقام فاعل
المصير المشدد واياه راجع الى اللام ومنصوب على انه خبر صار اي
هو الذي جعل الاول صائرا اياه فبعد الاتحاد ان كان
الامران موجودين معا اه هذا الدليل جار في جهتي الاتحاد
فعلى الاول يقال الامران الموجودان قبل الاتحاد اما ان
يكونا بعد الاتحاد موجودين معا او معدومين او احدهما معدوما
والاخر موجودا والاقسام الثلاثة باسرها باطلة وعلى الثاني
يقال الامران اللذان كان احدهما موجودا قبل الاتحاد والاخر
حاصلا بعده اما ان يكونا بعده موجودين معا او معدومين او الاول
موجودا والثاني معدوما او بالعكس والاقسام الاربعة باطلة لما ذكر
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم والقائل بالاتحاد بين الموجودين
ربما جوز الاتحاد بين المعدومين ايضا فلا نسلم ان المعدوم
لا يتحد بالمعدوم فان قلت نحن نستدل على بطلان الاتحاد بين
المعدومين بمثل ما ذكر وهو ان نقول هما بعد الاتحاد اما ان يكونا
معدومين او موجودين الى اخر الاقسام على الوجهين قلت له ان

لا ان تختار انهما بعد الاتحاد موجودان فيختار البطلان بان الموجود
لا يتحد بالموجود كان دورا وان اختار انه لا يكون هناك اتحاد
معدوم بمعدوم بل هناك اتحاد معدومين كان الطول بلا طائل فالحق
ينبغي ان يقال وان كانا معدومين فليسا متحدين لان الاتحاد لا يكون هناك
اتحاد موجود بموجود بل هناك اعدام الموجودين وحصول شيء ثالث
مستدرك وان لم يكن محضا وان كان احدهما معدوما والاخر
موجودا فان كان المعدوم هو الثاني هذا التفصيل انما هو على
الوجه الثاني الذي ذكره من وجهي الاتحاد وبحسبه صار الاقسام
اربعة واما على الوجه الاول فلا تفصيل هناك كما لا يخفى
لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد ويتعين واحد كما
في الجنس والفصل يعني على مذهب من يقول انهما متحدان بالذات
متحدان بالوجود الخارجي وتوضيحه ان ذلك محال لاستلزامه وجود
الكل بدون الجزء لان الموجود هو المجموع دون كل واحد منهما
فلا يصدق انهما موجودان وان اريد ان كل واحد منهما موجود
بذلك الوجود الواحد لزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين وهو
ايضا محال بالبديهة فاندفع السؤال بالكلية فان كان الاول
يلزم انعدام احدهما بالضرورة وذلك لان المفروض انهما موجودان
بوجه واحد هو احد الوجودين الاولين فيكون الوجود الاخر زائلا
فينعدم ما زال وجوده ضرورة فيلزم المحذور الذي سبق ذكره وهو
اتحاد المعدوم بالموجود فيقال انما يلزم انعدامه لو لم يبق الوجود
الاول مثلا زائلا بل بحيث لا يبقى من الوجود فلا يلزم عدمه
وان اراد انعدام احد الوجودين فلا يلزم منه المحذور الذي تقدم
ذكره لان المتحد هو الموجود لا الوجود والاول يوجب ان يكون
الشيء الواحد موجودا بوجودين مختلفين اي يلزم ان يكون
كل واحد من المتحدين موجودا بوجودين متغايرين احدهما وجود

وجوده الخاص به وهو احد الوجودين الاولين الباقيين وثانيهما
هو الوجود الثالث الذي اتحدا باعتباره   وهو محال بالضرورة
لا يقال المحال بالضرورة هو ان يقوم الوجودان معا بشيء واحد بعينه
والوجود الثالث ههنا قائم بمجموع المتحدين لا بكل واحد منهما فلا استحالة
لانا نقول هذا لازم لما ذكر ان يتركب شيء من امرين موجودين بو
جودين متغايرين ويكون لذلك المركب وجود ثالث مغاير لكل
واحد من وجودي جزئيه ولمجموعهما وذلك لا يكون اتحادا لاحدهما
بالآخر لا في الذات ولا في الوجود   ولا يمكن ان يتحد الوجودان
جواب عن سؤال على الشق الاول تقريره ان يقال على تقدير كون الوجود
الواحد الذي صارا موجودين به هو احد الوجودين الاولين لا يلزم
زوال الوجود الآخر ليلزم انعدام محله المتلازم لتحققه واعتذر لجواز
ان لا يزول الوجود الآخر بل يتحد بالوجود الاول الذي صارا
موجودين به   وتقرير الجواب ان اتحاد الوجودين
محال اما بحسب ذاتهما وماهيتهما فلما ذكر من الدليل على امتناع
الاتحاد   واما بحسب وجودهما فلانه يلزم ان يكون للموجود وجودان
وهو محال وتجويز اتحاد الوجودين لا يرد سؤالا على الشق الثالث
ولا يخفى ان يناقش به ههنا في انعدام احدهما كما يظهر بادنى
تامل صادق في هذا وقد قال بعض الفضلاء ان الحكم بامتناع الاتحاد
ضروري وذلك لان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين والهويتين
وما هو بالذات فلا يعقل زواله   وربما يراد توضيحه بانه ان عدم
الشيئان فلا اتحاد وان عدم احدهما فلا تحقق ولا بالوجود وان
وجدا فهما اثنان كما كانا والمحقق السمرقندي ببعضهم انهم حاولوا
الاستدلال مع تقويت الاغراض   فهو مستند على جهتي نفي بروتي
يعني لما بطل الاتحاد لم يكن قولنا هو هو محمولا على ظاهره الذي هو الا
الاتحاد بل على التشبيه وهو المعنيان المذكوران فكان المعنى المراد ههنا

ههنا يستدعي جهتي اتحاد وتغاير كما ان الطبيعي الآخر الذي حمل
المواطاة يستدعيهما كما سلف بيانه   الوحدة ليست بعدد
لان العدد هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا ا
نفصال فيها   وبعبارة اخرى العدد لا بد ان يكون فيه تعدد
والوحدة لا تعدد فيها   ومنهم من قال العدد كما يقع في الكم فجعل
الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ
لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه
المتساويتين القريبتين منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مرادفا
للكم المنفصل عنده والنزاع لفظي   لان العدد متقوم بالوحدات لا
بغيرها كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ جملتها
مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته قال ارسطو ليست
العشرة ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة الى غير ذلك من الاعداد
التي يمكن اعتبارها منها بل هي مجموع واحدات مبلغها ذلك مرة
واحدة   وبهم في بيان توطئة ان احدا انه يمكن تصور كنه
العشرة مثلا مع الغفلة عن هذه الاعداد باسرها فلا يكون شيء
منها ذاتيا للعشرة   وتوضيحه كما ذكره بعضهم من ان الثلثة
هي ثلث وحدات مع صورة الثلثية التي هي مبدأ لخواصها ومن
الصورة لا مدخل لها في كا هذا الستة اذ يعقل حقيقتها بدونها وكذا
الحال في سائر الاعداد التي يتقوم تركب الستة منها فتعينت الوحدات
لذلك   والثاني ما ذكره ان ربع وهو ان يتقوم الستة مثلا باربعة
واثنين ليس اولى من تقومها بواحد وخمسة ولا من تقومها بثلثة
وثلثة فاما ان يتقوم بكل منها او بواحد منها فقط لا سبيل الى الاول
لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي
لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل يلزم ان يكون مستغنيا عما عداه
لما قلنا ومحتاجا اليه لكونه ذاتيا له على قياس ما ذكر في امتناع توارد

تقومها لان كل واحد كاف

في امتناع توارد العلل المستقلة لا تسلسل الى الثاني لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح واعترض على الطريق الثاني بانه يدل على عدم
التقوم بالوحدات ايضا لجريانه بعينه اذ ليس تقوم الستة بالوحدات
باولى من تقومها من تلك الاعداد فاما ان يتقوم بكل منها او ببعضها
اي او الدليل وكون تلك الادلة لاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد
ترجيحا فان قلت لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لصور تلك الا
الاعداد مدخل في ماهيتها فلم يكن مركبة من الاعداد بل من الوحدات
قلت هذا رجوع الى الطريق الاول كما يظهر من توجيه على ما مر
والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة
والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة
لها فيشكل عليه ان اراد بالاعداد الباقية الوحدات التي في
تلك الاعداد فهي اجزاء لذلك النوع من العدد كما مر لا خواص
وان اراد بها الوحدات مع الصور المنوعة لتلك الاعداد المحتملة
اياها بالفعل المترتبة عليها اثارها فتلك الصور امور اعتبارية
يجوز ان يعتبر العقل لحوق صورة الستة باحادها ولا يعتبر لحوق
صورة الثلثة والثلثة باحادها فيعقل لحوق الثلثة لستة بدون لحوق
الثلثة والثلثة فلا يكون لازمة لها والجواب ان الاعتباري
على قسمين اعتباري فرضي كزوجية الخمسة فان اتصاف الخمسة
بالزوجية بمجرد فرض العقل لا بحسب نفس الامر فاذا لم يفرض زوجيتها
لم يكن متصفة بها واعتباري لازم كزوجية الاربعة فان الاربعة
من حد نفسها متصفة بالزوجية سواء لاحظ العقل زوجيتها او لم يلا
حظها وصور الاعداد اعتبارية من القسم الثاني فالوحدات
التي هي نصف الستة مثلا متصفة في نفس الامر اي في حد ذاتها بعنوان
الثلثة كما انها متصفة في نفس الامر بصيغة الستة كما يشهد به البديهة
وان لم يكن صورة الثلثة ومفهوم الصيغة من الموجودات في نفس الامر اذ

في نفس الامر اذ لا يلزم من انتفاء الشيء في نفس الامر ان لا يتصف به
شيء في نفس الامر كما لا يلزم من انتفاء الشيء في الخارج ان لا يكون
محمولا على شيء حملا خارجيا فان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا
مع انه يصدق ان زيدا اعمى في الخارج وقد سبق منا تحقيق ذلك وليس يلزم
من اتصاف وحدات الستة بصور تلك الاعداد ان يكون تلك الصور
داخلة في ماهية الستة فان كون اجزاء السرير مثلا مركبة من العناصر
مثلا لازم لتلك الاجزاء مع انه اعني مفهوم كونها مركبة غير داخل في
مفهوم السرير فوحدات الستة وان كانت هي بعينها متصفة بصور الاعداد
التي تحتها لكنها خارجة عن ماهية الستة فتلك الاعداد اي الوحدات المتصفة
بصورها امور خارجة عن الستة لازمة لها ولك ان تقول وحدات الستة
يمكن ان يفرض فيها تلك الاعداد ويفرض صورها وهذا الامكان خا
رج عن ماهية الستة لازم لها وهو المراد من قولنا ان تلك الاعداد
خواص لازمة لها فماهية الستة من حيث انها بحيث يمكن ان يفرض فيها
ثلثة وثلثة وان يفرض اثنان واربعة وان يفرض واحد وخمسة فامكان
فرض هذه الاعداد فيها خواص لازمة لها ومما يقال ان الوضع
في الفرد الاول اطلاق الوتر على الوحدة يقتضي ان لا يكون الفرد
اخص من العدد مطلقا لجواز من لا يجعل الوحدة عددا كما ان الزوج
كذلك على مذهب من لا يجعل الاثنين عددا وهذه الانواع مختلفة
الحقائق اي هذه المراتب الحاصلة من العدد بتزايد واحد واحد
امور مختلفة الحقائق فان لكل مرتبة منها لوازم غير محصورة
لا يوجد في غيرها قال الامام ومنها خواص المستقبة الزوال ان كانت
فصولا فهو المطلوب وان لا فالاختلاف فيها يدل على الاختلاف في الفصول
وفيه حصول المطلوب كالاولية في كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد
كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركب هو كونه بحيث يعده غير الواحد
ايضا كالاربعة والستة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور

الجذور التي كما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة ا
لحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة
في نفسها وقد يراد بالاصم الذي يقابله ما لا يكون حاصلا من ضرب
عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح
من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كل واحد
من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقد تحقق
فيما سبق ان الوحدة امر اعتباري من ثواني المعقولات وان
الاعداد مركبة منها فلا بد ان يكون ايضا اعتبارية من ثواني
المعقولات عارضا للمعقولات الاولى المنتهية بعضها الى بعض بحسب
مراتب الاعداد والصور النوعية التي هي مبادئ لخواص الاعداد
امور اعتبارية ايضا لكونها حالة في الوحدات فقد تبين ان انواع
العدد امور اعتبارية بجميع اجزائها واستدل التابع مرهنا على ذلك
بان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة اه واعترض عليه بان قوله
فيلزم ان لا يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج انما يصح
اذا كان حلول الاربعة في محلها حلول سريان لكنه ممنوع وايضا
فالدليل منقوض بالاعراض التي لا تسري في محالها لخصوصيتها
فيقال انها ان قامت بتمامها بكل جزء من اجزائها لزم ان يحل واحد
بعينه في محال متعددة وانه باطل بالبديهة وان قامت بتمامها بجزء واحد
منها كانت هي كذا وصفة لذلك الجزء لا للكل والمقدر خلافه وان قام
بكل جزء بل بجزء من اجزائها محالها بشيء منها كانت سارية فيها وهو
خلاف الفرض ايضا وان لم يقم شيء بتمامه ولا بشيء منها بجزء من اجزائها
لم يكن هي اعراضا متحققة في الخارج حالة في تلك المحال وايضا
قوله اذا جمع العقل واحدا من المشرق الى قوله كيف يتصور عروضها
لها من الى ارض مردود بانهم قالوا الهيولى التي لهذا الجسم شخص
واحد لا يزول تشخصها ابدا فاذا اعدمنا ذلك الجسم وجعلنا [illegible]

في المشرق والاخرى في المغرب لزم ان يكون هيولى لما مخصا واحدا
باقيا على هيئته الاولى اذ الهيولى يمتنع زوالها لخصيتها والا لزم
انعدامها وحدوث هيولى اخرى وكل حادث فله هيولى فللهيولى
هيولى واذا جاز عندهم شخص واحد معين لنصفه في المشرق ونصفه
ولا يقدح هذه المسافة في شخصيته فلم لا يجوز ان يكون بهاتين جزءي
الوحدة الذي ذكرتموه غير قادح ايضا في تحقق شخصيته لا بد من ابانة
الفرق بينهما وايضا لا يلزم من اعتبارية الاعداد المتناهية المذكورة ان
اعتبارية جميعها لجواز ان يكون للعدد انواع اعتبارية وانواع
خارجية والجواب ان محل الاربعة امر منقسم في ذاته والاربعة
يحل فيه من حيث ذاته وكل حال في منقسم اذا حل فيه من حيث ذاته
كان منقسما بحسب انقسامه لسارياته قطعا نعم قد يحل عرض في امر منقسم
في ذاته لا يكون حلوله من حيث ذاته بل من جهته اخرى لا يكون
ذاته باعتبار تلك الجهة منقسمة فلا ينقسم ذلك العرض بانقسام محله ولا
ولا يكون ساريا فيه كالنقطة الحالة في الخط من حيث انه منتهي ومنقطع
فان الخط من حيث انتهاؤه وانقطاعه ليس بمنقسم وكذا الحال في السطح
الخط الحال في السطح والسطح الحال في الجسم وهكذا جميع الاعراض التي
لا تسري في محالها فان حلولها في تلك المحال ليس من حيث ذواتها
المنقسمة بل من حيث باعتبار ما هو غير منقسم فسقط لذلك المنع والنقض
النقض ايضا لان الدليل انما ينتهض في الاعراض السارية واما
في غيرها فلا لورود المنع المذكور على المقدمة القائلة ان الوصف
اذا لم يقم بتمامه ولا بشيء منها بجزء من اجزائها المحل لم يكن عرضا
موجودا قائما بذلك المحل واما حديث الهيولى فليس على ما ذكره
بل الذي يقتضيه قواعدهم ان الهيولى ليست في حد ذاتها متصلة
ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة لاجتماعها مع هذه الامور كلها
باقية بذاتها ويلزم من ذلك ان لا يكون متصفة في حد ذاتها والاثنات

و، لا لكانت واحدة بحسب حد ذاتها غير قابلة للكثرة باقية معها
بل هي في تشخصها ووحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة
للصورة فهي مع الصورة الشخصية الواحدة تصير ايضا متشخصة بتشخص
الصورة تبعا ومع الصور المتعددة اشخاصا متعددة متشخصة بتشخصات
تلك الصور تبعا فلما كانت الهيولى في هذه الصفات تابعة للصورة
كانت باقية بذاتها مع توارد ما حلها فقولهم هذا الجسم هيولاه
شخص واحد ليس معناه انها متشخصة في ذاتها بتشخص يقوم بها اولا
وبالذات كما ان صورته كذلك والا لزالت الهيولى بطريان الا
الانفصال كما يزول الصورة بطريانه بل معناه انها متشخصة بتشخص
صورته الجسمية فاذا ورد على هذا الجسم الانفصال زال صورته الجسمية
لانها متصلة في حد ذاتها واحدة متشخصة في حد ذاتها فلا تجامع
الانفصال ولا تبقى معه بالضرورة بل يزول ويحدث مكان كل
صورتان اخريان واما هيولاه فهي باقية بذاتها تابعة في كونها
متشخصة واحدة او متعددة لما حل فيها من الصور فلم يلزم مما ذكروه
ان الهيولى مع طريان الانفصال باقية على تشخصها الاول ليلزموا
ما لم يلتزمه عاقل مما ذكره العلامة اي اللازم منه ان الموجود
الذي هي اعني الهيولى لا يكون في حد ذاته واحدا ولا كثيرا ولا
متصلا ولا منفصلا ولا شخصا ولا واحدا ولا اثنان معدودة بل حالا
كلا من هذه الاحوال باقيا بذاته معها وهم يلتزمونه فان قلت
لذا جاز في المحل الذي هو الهيولى ان يكون تابعا في تلك الاحوال
لما حل فيها فلم لا يجوز ان يكون الحال الذي هو الوضع تابعا للمحل في
تلك الاحوال بل هذا اولى قلت محل العدد كالاربعة مثلا لا يكون
واحدا بالشخص سواء كان معدودا ذاته متقاربة او متباعدة فلا يكون
فلا يكون له صورة واحدة شخصية موجودة في الخارج كما في حد
ذاته وهو المطلوب فالاولى ما ذكره المعترض لكن اعترضه ثم يتجه على الشارح

الشارح ان قوله وليس من الاربعة الا الوحدات اذ اخر اليه
قولنا وقد تقوم ان الوحدة امر اعتباري يتم به المقصود كما قررناه
فلا حاجة الى التطويل بتلك المقدمات التي نشأ منها تلك الاحالات
وقد توهم بعض الناظرين ان قوله كيف يتصور عروضها لها في الخارج
مجرد استبعاد فلا يفيد في المطالب العلمية قوله ولان الكثرة ايضا تحصل
من العقل هذا دليل ثان معطوف على الاول اعني قوله اذ بناء كل كثرة
واحدة قوله وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التنافي بينهما
توهم التنافي في عروضها لنفسها ظاهر واما في عروضها لمقابلها فلا
يتوهم التنافي الا اذا اعتبر مع ذلك عروضها لنفسها ايضا فيكون ح
اعتبار عروضها للمقابل مستدركا له واذا اعتبر كثرة من الوحدات
العارضة لمقابلها يتوهم الوضع لهذه الكثرة ايضا وهكذا فيلزم
تسلسلا لا يخفى فالاولى ان يقتصر في ذلك على عروضها لنفسها قوله
فيختص الوضع بالمضاف المشهوري اي يختص هذا الاسم ويسمى به
وتم بيان ان الوضع يختص ويتميز عن غيره بالمعنى الذي يراد بالمضاف
المشهوري ليتجه عليه ان تعريف المشهوري بالوحدة المعنى معروضها
ينافي كون المشهوري مخصصا للوضع مميزا له لان الكل متاخر
عن الجزء فلا يكون مخصصا ومميزا للجزء على انه قد جعل من جملة مميزا
الوحدة اضافتها الى ما يضاف اليه وذلك ليس هو الوحدة المعنى
معروضها هذا وانت خبير بجواز تعدد المميز فلا وجه للعلاوة قوله
الكثرة يعرض لها ما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل يعني ان التقابل
يمتنع عروضه لمعروض الوحدة اعني الواحد لانه نسبة لا يعقل الا في متعدد
ولا يمتنع عروضه لمعروض الكثرة قوله في زمان واحد قيل هذا القيد
مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد ويمكن ان
يجاب عنه بانه قد يقال ولو مجازا اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة
وان كانا في وقتين فقيد بوحدة الزمان دفعا للتجوز في مقام تحقيقه

اذ قد يتوهم ان المتقابلين لا يجتمعان اصلا في ذات واحدة
قوله وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد
فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد
بحسب زمانين فيستدل عليه ان جواز الاجتماع في موضوعين او في
موضوع واحد في زمانين مشترك بين الضدين وسائر اقسام المتقابلين
فالتقييد بوحدة الموضوع والزمان لا يختص بدخول تقابل التضاد
بل هو لاندراج جميع انواع التقابل في تعريفه ثم اعتبار
وحدة الجهة انما هو لاندراج تقابل التضايف فيه كما ذكره
وانما كانت هذه القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها في
سياق النفي قوله لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين
بان لا يكون واحد منهما عدما لشيء يريد ان الوجودي ههنا
يراد به ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه لا الموجود في الخارج
فيكون المتضايفان وجوديين بهذا المعنى سواء قيل انهما
موجودان في الخارج اولا قوله بان يكون عدما لامر ما
اي يكون سلبا لامر ما عن موضوع وانما كان المعتبر في مفهوم السلب
كون ذلك الموضوع من شأنه ذلك الامر الوجودي اما بحسب
شخصه او نوعه او جنسه على التفصيل الذي سيأتي اولا وتقابل
الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد فالمتقابلان تقابل
التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما
في الخارج منتسبا الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد
في ذلك الموضوع احدهما امتنع وجود الاخر فيه فالمتقابلان
تقابل التضاد موجودان في الخارج وكذا المتقابلان
تقابل التضايف قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج
منتسبا الى موضوع واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود
الاضافة في الجملة واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل

فالتقابل بينهما يكون باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج
والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة
كالبصر مثلا موجودا خارجيا وتقابله مع العمى بهذا الاعتبار
هذا الوجود الخارجي فاحد المتقابلين منهما موجود في الخارج
واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة
التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين في الخارج منهما اصلا
لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل
من الامور الذهنية فاذا حصلا في الذهن كان كل واحد منهما
عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان تقابل الايجاب والسلب انما
يوجدان في الذهن وهذا وجود لهما حقيقي او في القول اذا عبر
عنهما بعبارة وهذا وجود لهما مجازي قوله من النسبة الثبوتية اه ذكر
ذلك بان التخصيص بالثبوتية لا وجه له لانهما قد يردان على النسبة
السلبية والجواب ان النسبة المتصورة بين زيد والقيام مثلا
ابتداء هي ثبوته له فهذه نسبة ثبوتية يرد عليها الايجاب والسلب
واذا اعتبر انتفاؤه وثبوته له كانت نسبة سلبية ولا يمكن ان يرد
عليها الايجاب والسلب الا اذا اعتبر ثبوت ذلك الانتفاء له فيكون
الانتفاء ح محمولا في الحقيقة فقد اعتبر بينه وبين زيد نسبة ثبوتية
فهما لا يردان الا على النسبة الثبوتية قوله او القول الدال عليها
اي على العقود وانما نوع عطفا على محل من العقود او مجرور
عطف على العقود قوله وهو المشروط بان يكون بينهما تعاقب
ويكون بينهما غاية الخلاف اي اشترط في التضاد الحقيقي جواز التعاقب
على موضوع واحد فلا يكون ح بين الحركة من الوسط والحركة الى الوسط
تضاد اذ لا بد ان يتوسطهما السكون على المشهور فلا يكونان متعاقبين
على الموضوع لخلوه عنهما في زمان السكون واشترط ايضا في التضاد
الحقيقي ان يكون بين المتضادين غاية الخلاف فلا يكون بين

بين السواد وغيره البياض من الالوان تضاد واعلم ان اشتراط
غاية الخلاف مشهور دون اشتراط جواز التعاقب ومن ان يعتبر
موضوع مستعد للوجودي يحسب شخصه سواء كان استعداده وقبوله للوجودي
من ذلك الوقت كعدم اللحية عن الابط او من وقت اخر كعدم اللحية
عن الطفل او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه علم ان
كعدم اللحية عن الفرس او النخو والحجر اجيب بانه عام يعتبر صدق
الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما
اذا اعتبر مفهوم الفرس فاما ان يلاحظ معه صدقه على شئ فيكون
اللافرس سلبا لذلك الصدق واما ان يكون النسبة بالصدق
خبرية فيهما في المعين مقتضيان بالفعل احدهما موجبة والاخرى
سالبة فيكون التقابل بينهما راجعا الى القول والعقد كما ذكره
واما ان يعتبر فلا تقابل بل ان ولا يتوافقان الا بملاحظة وقوع
تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان ايضا الى التقابل
في القول والعقد واما ان لا يلاحظ معه صدقه على شئ فيكون
مفهوم اللافرس هو مفهوم لا متحدا بمفهوم الفرس كالسلب المحض
بينهما اذ لا يتصور ورود سلب ولا ايجاب الا على نسبة لا تكل
اذا اعتبر مفهوما واحدا وهم يعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر اليه لم
لم يمكن لكل تصور وقوع ولا لا وقوع متعلق لذلك المفهوم الواحد
كما يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس اعا اخذ ان يطلب
هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتوافقان في
الحصول لموضوع اذ لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان
واحد فهما باعتبار امتناع حصولهما لذلك الموضوع متقابلان
كالسواد والبياض المتقابلين من حيث انه يمتنع حصولهما في موضوع
واحد والفرق بين امتناع الاجتماع بين الفرس واللافرس
من حيث الصدق والحمل على ذلك الموضوع وبين السواد والبياض بحسب الوجود

الوجود الخارجي فيه وذلك لا يخرج في المتعقل الابري ان البصر
مقابل بحسب وجوده من ان زيد في محل العمى لا باعتبار وجوده
فيه بل باعتبار اتصاف المحل به فيتحد بين الفرد بين اعني مفهومي
الفرس واللافرس تقابل لا يرجع الى العقد والقول لا يقال
اذا اعتبرت صدقهما في الخارج على موضوع واحد حصل هناك قضيتان
احدهما محصلة والاخرى لا فيرجع التقابل الى القضايا لانا نقول هاتان
القضيتان وان لم يتضادقا لكنهما لا يتقابلان بالمعنى المراد من التقابل
ههنا لان المتقابلين هذا التقابل يجب ان يكون محل واحد وسبان
في تلك القضيتين متقابلين ضرورة ان نسبة محمول موضوع احد الى موضوع
مغاير نسبة محمول معقول الى ذلك الموضوع فلا يتواردان الطرفان
في القضيتين على محل واحد فلا يكونان متقابلين بل التقابل انما
هو بين محمولهما من حيث حصولهما في الموضوع وصدقهما عليه كما مر
فان قلت قد اعتبروا في التقابل الموضوع وارادوا به المحل
المستغني عما يحل فيه ولذلك قالوا لا يتصور التضاد بين الجواهر اذ
لا موضوع لها وان ارادوا به المحل مطلقا بناء على ما زعمه بعضهم
من ان المعتبر في التضاد هو المحل ولذلك اثبت التضاد بين
الصور النوعية للعناصر كما سيأتي فالمراد من امتناع اجتماع
الشيئين في المحل امتناعه باعتبار الحلول فيه لا باعتبار الصدق
عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق يجوز بينهما كما
ذكر من النسب الاربع فظهر ان لا تقابل بين مفهومي الفرس
واللافرس على ما زعم اذ لا موضوع للفرس ولا حلول لشئ
منهما في محل قلت هذا لا يجوز ان يتعلق في التقابل بين المفردين
فان مفهومي البياض واللابياض مثلا يمتنع اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة في زمان وهذا الامتناع باعتبار الحلول دون الصدق
لا يقال مفهوم اللابياض امر اعتباري فلا يكون له حلول في محل

ونا نقول مفهوم العمى ايضا امر اعتباري مع ان له حلولا في المحل فالمراد
من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض بمحالها وما هو باعتبار اتصاف
المحل بالامور الاعتبارية هذا واما حديث الوجوه الى البيان فكذب
لان مفهومي النائم واللانائم متقابلان من حيث الصدق مع انهما
غير متباينين فانك علمت قد تبين مما قررته ان بين المفردات تقابلا
غير راجع الى تقابل القضايا باسواء عدم امتناع الاجتماع في المحل من
النفي بل اولا وتبين ايضا انه لا سلب هناك حقيقة فلا يكون ذلك التقابل
من تقابل الايجاب والسلب فكيف عن الشيخ من ذلك حيث حصر في الشفاء
تقابل السلب والايجاب الى ما يلحقه صدق وكذب كقولنا هذا فرس
وهذا ليس بفرس والى ما لا يلحقه ذلك كقولك فرس ولا فرس قلت
لعل ذلك للتشبيه والنظر الى الظاهر والله اعلم بالسرائر لصدقهما
على كل موجود ومفهوم الموجود دون اللذين مما عدهما فان لا زيدا
ولا عمروا يصدقان على بكر وبين ذلك ايذان باعتبار الصدق
في التقابل وان التعبير بالحلول مثل المراد اجتماعهما في الموجود
فان عدم زيد وعمر مثلا ان يجتمعان في بكر اذ قد عدم عنه كلاهما
وان كانا لا يحملان عليه واعترض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشيء
واللاممكن اذ لا يصدقان على شيء من المفهومات المحققة والمقدرة وكذا
مفهوم اللاشيئية واللاممكنية لا يجتمعان في مفهوم اصلا والجواب
ان كونهما بحيث لو صدق احدهما على مفهوم لصدق الاخر لكفانا في
نفي التقابل بينهما ويكون لسلب عدم العمى هو بعينه العمى فيه اشكال
لان تعقل العمى لا يتوقف على تعقل عدمه وتعقل سلب عدم العمى يتوقف
عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما
بمحض حرف السلب من اللفظ فقط حتى لا يعتد به كما توهم وان كان الثاني
يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل
السلب والايجاب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قبل عليكم ان اللاعمى

اللاعمى له مفهوم وذلك المفهوم في حد نفسه مقابل لمفهوم العمى سواء كان
انتفاء مفهوم العمى بسلب مفهوم عدم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكر
من التفصيل بحكم العقل بالتقابل بينهما وبما عدهما … واما انتفاء دوره
لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام التي تلحقه بالذات هي اللازم
طبيعة العام فلا يكون تقابل الوجهين منحصرا في … الى في التقابل
والتضايف وذلك لان تقابل مثل السواد والصفرة ليس من التضايف
وهو ظاهر ولا من التضاد اذ ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الانسانية
والفرسية خارج عن التقابل ايضا لعدم التعاقب والاولى ان يجعل
تقابل الصاعقة والهابطة بدل تقابل الانسانية والفرسية فانهما
لا يجوز تعاقبهما كما تم اشار اليه والمعتمد انما الخروج بالنسبة
الى التقابل المشهورة اذ يندرج فيه تقابل مثل السواد والصفرة
وتقابل الصاعقة والهابطة واما الانسان والفرس فهما متباينان
لا متقابلان لما ذكرنا مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما
مع ان السلب والايجاب يمتنع ارتفاعهما لكن هذا الامتناع مبني
على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وهو مما قال
الشيخ في الشفاء وليس الكلي السالب تقابل الكلي الموجب مقابلة
بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لجواز اخرى فلنسم هذه
المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان لا يجتمعان صدقا البتة و
ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور لان موضوع
عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم منع ذلك بانه قد يكون اللازم والملزوم
عرضين في موضوع فيكون ذلك الموضوع بعينه موضوعا لعدم اللازم
مثاله الحركة الملزومة لسخونة المحل لا يقال عدم اللازم قائم باللازم و
والملزوم قائم بالموضوع فلا يتحد موضوعهما لانا نقول المراد بعدم اللازم
عدم مضاف الى اللازم قائم بالمحل الذي انتفى عنه اللازم فيتحدان موضوعا
فان التقابل يصدق على هذه الادلة صدق المقول في جواهر …

لا شك ان التقابل ينقسم الى هذه الاربعة التي انحصر بالمناسبة فيكون
اعم من كل واحد منها اما جنسا لها او عرضا عاما ثم ان مفهوم التقابل
يندرج تحت التضايف لان التضايف يصدق عليه وعلى غيره من الامور
كالتحاذي والتماس الى غير ذلك مما لا يخفى فيكون مفهوم التقابل اخص
من التضايف مع انه اعم منه فان قلت ان مفهوم التضايف اعم من
مفهوم التقابل كان مفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من التضايف
ومن حيث انه هو وصف لحصة من التضايف اخص منه على عكس كون مفهوم
الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه هو وصف لذلك العارض
كان اخص ايضا وان قلنا ان مفهوم التضايف جنس لمفهوم التقابل لم
يكن عارضا له وح يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو مندرج تحت
التضايف وفرد من افراده واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه
اعم منه ولا استحالة من اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت ما هو اعم واندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه من حيث هو هو مندرج تحت
الجنس وان لم يندرج تحته من حيث هو الصدق بل يصدق عليه لان يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم اخر وكونه فردا من شيء
اندراج ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المتقابل والمتضايف
فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المتضايف ومن حيث هو هو
مندرج تحت المتضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر
اذا كان المفهوم الاخص المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال
المذكور واما اذا كان ذاتيا له فلا اذ من المحقق ان الا يصدق ذاتي
الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا
لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا
على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما
صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا كذلك
السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض فلا ان التضاد بين السواد والبياض مع

والبياض والتضايف بين عارضيهما فيكون المتضادان من حيث هو
انهما موضوعان لعارضيهما مندرجين تحت المتضايف يعني فيكون احدهما
مندرجا تحت الاخر لكن باعتبار عارض ولا استحالة في ذلك ايضا بل نقول
مفهوم المتضاد من حيث هو هو مندرج تحت الاخر المتضايف ومن حيث
يتناول افرادا لا يندرج تحت المتضايف وكذا الكلام في المتقابلين من حيث
هما متقابلان فان نوعي التقابل مندرجان تحت المتضايف حتى المتضايفان
كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتيهما تحت المتضايف يندرجان
تحته لذلك الاعتبار ايضا عروض من التقابل لهما [illegible]
المحمول على كل واحد منهما او المجموع المعتبر وهو الذات المعتبرة بعنوانه
فالاولى هو المضاف الحقيقي بمنزلة الابوة والثاني هو المضاف
المشهوري بمنزلة الاب والثالث انواع التقابل تقابل
الايجاب والسلب المعقول على ذلك بوجوه ثلثة منقول من الملخص
الاول قوله ان الامر الذي يصدق عليه وحمله ان سلب الخير سلبيته
اذ يصدقان ايضا على ذات واحدة مثلا لا ينافيه اثبات
الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ يصدقان
قد يصدقان ايضا على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب
الخير واذا الخير مناف لسلب الخير من ايجابه وكان ما المنافاة فيحققه
من ايجابيه الخير ايضا منافي ايجاب الخير في سلب وما الخير ميلانه
ايجاب في سلب كان التقابل بين الايجاب والسلب اقوى من التقابل
بين الضدين وتوضيحه بان يقال على طبق ما تقرر ان سلب السواد
مثلا لا ينافيه ايجاب البياض ولا سلبه بل لا ينافيه الا ايجاب
السواد فايجاب السواد ايضا لا ينافيه الا سلبه واعترض عليه بانه
لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق
قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين
لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا

او لا يرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولا ينافي سلبه
وليس سلم الخصم منافاة ايجاب الخير سلبه وليس سلم الخصم منافاة
ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى
اذ المتقرر انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء
هو اقوى منه وان زعم ان المنافاة اخص من التقابل وليس يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم قلنا لم قلت انه على تقدير ذلك لا
يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ لا يلزم من الاقوى الا الاكثر
تاثيرا او يجوز ان يكون منع الشيء في الضد وغيره اقوى قال الموجه
والاولى ان يقال في توجيهه ان سلب شيء يشتمل على جميع ما عدا ذلك
الشيء فلا يقابله على شيء منه فيقابل مقابلة بالذات ذلك الشيء لا غير
والمقابل من اي شيء فما بل ذلك الشيء المباين فهو انما يقابل
بالذات وانت خبير بان هذا تغيير في العبارة وتبديل للمنافاة
بالمقابلة ومع ذلك فالاسولة واردة عليها ايضا . وايضا
للخصم ان هذا هو الوجه الثاني ومعناه على ان الرافع للذاتي
الذي معاند ومنافاة من الرافع لملازم الوصفي وقد منع ذلك
بان الوصف اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا
لا يقال الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة في اعلاه
في التادية الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة
تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال
هنا كذلك وايضا الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير هذا هو
الوجه الثالث وحاصله ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه
لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة
رفع الشيء معه انما هي لذاتهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر
عما عداهما مفصلا او اجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة
ما يستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه

لم ينافيه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع ا
لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه اي مغايرا
لرفع المفهوم الاول ما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع
الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام
لرفع المفهوم الاول فيحكم بمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا او
بهذا الشعور الاجمالي فيغلط فيظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي
المفهومين ولذلك قيل هاهنا انا اذا اعتبرنا ان هذا الشر وقطعنا
النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته عن اعتقاد
انه خير واذا اعتبرناه كما او نحوه ظهر ان المنافاة الذاتية
انما هي بين الايجاب والسلب والمنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما
فيكون التقابل بينهما اشد واقوى وهو مقول على الاربعة
بالتشكيك كما ذكر وقد عرفت مفهوم التقابل الاشد واقوى في تقابل
السلب والايجاب من سائر الاقسام وعلى هذا ينبغي ان يكون ما هو
اقرب اليه اولى بمفهوم التقابل واشد فيه مما عداه فيكون حينئذ
تقابل العدم والملكة اقوى من تقابل التضاد والتضايف فهم
من جعل التضاد اقوى من تقابل السلب والايجاب ايضا نظرا
الى ان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة
فلا يكون جنسا للاربعة وذلك لان الذاتي لا يكون
مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وفيه بحث لان ذلك ان صح
فانما يصح في الماهية الحقيقية دون المفهومات الاعتبارية
قال الامام في الملخص ان التقابل ليس جنسا للانواع الاربعة لانا
قد نعقل ماهية المضافين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المضافين بهذا الاعتبار الذي هو التقابل وهو
انما يدل على ان مفهوم التقابل بل المتقابل ليس ذاتيا لنوعي
المتقابلات كالايجاب والسواد والبياض والابوة والبنوة لا لها

فهو متعلق بكليهما مع القطع عن كونها متقابلة والكلام في ان
مفهوم التقابل محل موضوع ام لما صدق عليه من الاقسام الاربعة
اعني التضاد والتضايف وتقابل السلب والايجاب وتقابل
العدم والملكة فتأمل   تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض
قد سلف منا اشارة الى ان تقابل الايجاب والسلب لا ينحصر في
التناقض على ما يشعر به ظاهر عبارة المتن والشرح وقد دل على
ما ذكرنا كلام الشيخ كما نقلناه هناك   وعرف بانه اختلاف قضيتين
قيل عليه انما عرف بذلك تناقض القضايا لا مطلق التناقض
اقول هذا القائل ان التناقض قد يكون في المفردات كما يكون
في القضايا وفي عبارة الملخص حيث قال ويتحقق التناقض في
القضايا بشرائط نوع اشعار بذلك فالتعريف المذكور لا يعم
التناقض المطلق المتناول له بعينه فلا يصح تعريف مطلق التناقض
على ما يقتضيه كلام الشارح والاشباه في تناقض القضايا
وانما المفردات فنقول فيها ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر
معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمتنع
صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمتنع
ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين
لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا ثم ان فسر
المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في التضاد واما في المفهوم بانه اذا قيس
احدهما الى الآخر كان في غاية البعد عنه من جميع ما سواه كان
الانسان واللاانسان ماخوذان على الوجه المذكور متناقضين
وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه
عن شيء واذا اعتبر مع مفهوم الانسان صدقه على شيء كان حرف السلب
الداخل عليه رافعا لذلك الصدق وكان هناك ايجاب مفهوم الانسان

الانسان شيء وسلبه عنه فهما قضيتان في المعنى متناقضتان بعد
اجتماع الشرائط لكن اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم
سلبه وقيد الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما فيها ولا ارتفاعهما
لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان او يصدق عليه انه ليس
بانسان وبهذا الاعتبار صاحا مفردان متناقضان لكن الحق التقييد
التقييدي مما يخرجهما عن كونهما قضيتان ايضا والمفهوم يجوز ان يكون
ماخوذا على الوجه الاول نقيضا بمعنى العدول وماخوذا
على الوجه الثاني نقيضا بمعنى السلب والحق ان الاول
ليس نقيضا حقيقة الا على ذلك التفسير البعيد وان الثاني انما كان
نقيضا لكون التناقض بينه وبين الانسان في قوة تناقض
القضايا فقد رجع التناقض الحقيقي بين المفردات الى تناقض
القضايا فقد رجع التناقض الحقيقي بين المفردات الى تناقض
القضايا فلذلك عرفوا التناقض بانه اختلاف قضيتين وصرح بعضهم
بانه لا تناقض في التصورات   بحيث يقتضي لذاته اي الاختلاف
بالايجاب والسلب بكونه متعلقا بذلك الاقتضاء ولا يكون فيه حاجة
الى امر اخر فانما الحق ذلك الاختلاف يقتضي صدق احدى القضيتين
وكذب الاخرى   وقد يشترط في تحقق التناقض قبل تعيين القضية
وحدها بعينها وذلك بان يراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى السلب
ولا حاجة في تحقق التناقض بين الشيء ورفعه بعينه الى اعتبار شيء
من تلك الشرائط ثم قد يعتبرون قضايا ما وبه لا الى رفع بعضها بعضا
من جهة المساواة الى تلك الشرائط فاما هو نقيض حقيقة بحسب اعتبار
الشرائط   ولا اختصاص لشيء منها باحدهما دون الآخر فيرد
عليه من جعل وحدة الكل والجزء ووحدة الشرط راجعتين الى وحدة
الموضوع وجعل الاربعة الباقية راجعة الى وحدة المحمول والحق
انه لا اختصاص لما يظهر من اعتبار القضايا وعكوسها قال المص

قال المص اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اذا لم يكن الهواء باردا
شديدا و لاجهة اي اذا كان باردا دائما يكفي عدم برودة الهواء
ولا وجوده جزءا من الموضوع الذي هو الشمس ولا من المحمول الذي هو
قولنا تجفف الثوب الندي بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان حكم
الشمس مع برودة الهواء غير الشمس مع عدم برودته وقيل تجفيف
الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يعتبر الشرط جزءا من احدهما
كان متغيرا وكذا اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس
بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من
السقمونيا ولا من المسهل الا بتعسف وعما نقلناه من كلامه يظهر
ان الاكتفاء بوحدة الموضوع والمحمول لا يتم حتى يعتبر وكذا الا
الاكتفاء بوحدة الثلث بخلاف رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية
لان اختلاف الموضوع والمحمول وما يرجع اليهما يستلزم اختلاف
وغيرها بلا شبهة   فان الكلية هذا اي هذه الكلية قد يتوهم
لك مما سبق ان اطلاق الضد على الكلية لاجل ان الضد مع الضد
من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لان التقابل
بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل الايجاب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض على ما مر   هذا اذا كان
التناقض باعتبار مطلقة لم يرد ان المطلقات الحينية او الضرورة تنافي
بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذ الحكم بحينية الشرائط
الثماني واذا كانت بحضورة الشرائط التي كان هو مع ظاهر الكلام
اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان جمع الشرائط يكون
باعتبار وجمع مع كون التناقض باعتبار مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتحقق
التناقض بالشرائط يتحقق فيهما مع قطع النظر عن جهتيهما وشرط اخر
لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الموجهات يكون

يكون تسعا و في الضرورات عشرا او نظر فلان اعتبار وحدة الوقت
[illegible] شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة لا اعتبار هم
الشرائط باعتبار الجهات في المختلطات   شرط كثر وهو الاختلاف
النقيضين بحيث لا يمكن اجتماعهما ولو قيس في ذلك بان هذا الشرط
بهذه العبارة يغني عن الشرائط كلها سواء اعتبر معه الاتحاد بقيد
فيها سواه فيكون هذا الشرط كافيا لا الى الشرائط وهذه وان كانت
مناقشة في العبارة لظهور قصده الى ان الشرط هو الاختلاف
في الجهة كما يدل عليه عبارة المتن لكنها حقة   ومرجع التناقض باب
الصادق عليها الامكان [illegible] موجبتها وسالبتها من جنس
واحد من مادة الامكان يشمل صدق الدائمتين يستلزم صدق
الدائمة والمطلقة [illegible] التي هي نقيض الواقعة وكذا [illegible]
والوقتيتين يستلزم صدق النقيضين وهو محال [illegible]
قطعا   فقال اذا اخذ العدم بالملكة في [illegible]
بالملكة جعل محمولا [illegible] وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد
وان يكون محمولها عدم ملكة سواء صرح [illegible] بلفظ [illegible] كقولنا زيد
اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ المعدولة بان تركب كلمة
السلب مع لفظ المحمول بعد هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون
موضوعها مستعدا للملكة [illegible] او نوعا او جنسا قريبا كان
ان وبعيدا   والحق ان المعدولة كما كانت محمولها مفهوما
عدميا اي عدم شيء [illegible] سواء صرح بلفظ وجودي او
عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا للوجودي الذي [illegible]
اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا [illegible] في موضع
مثل [illegible] المتلازم للصحة او المرض هذا المثال انما يطابق
المعقد على القول بان المرض هيئة وجودية مضادة للصحة مع القول
بنفي الحالة المتوسطة بين المرض والصحة واما على القول بان المرض

بان المرض عدم ملكة الصحة فلا يكون مطابقا اذ لا يكون ضدا
للصحة بل متقابلا لها تقابل العدم والملكة وكذا لا يطابقه على القول
بالحالة الثالثة اذ لا يكون ح بروديا مساويا لاحد الضدين
اعني الصحة والمرض ثم ان جعل الحالة الثالثة ضدا لهما مشهورا بناء
كان مساويا لاحد الاضداد لا بعينه كالفعل فانه لي عن
البرودة والحرارة والوسط وكذا الشيء فانه لي عن السواد
والبياض وما يتوسط بينهما من الالوان كالفاتر المتوسط
بين الحار والبارد ان اراد الفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة
وكذا ارادة الحمرة المتوسطة بين السواد والبياض واراد
الاعتدال والاتحاد المتوسط بين الطول والقصر لكن شارح
تمم العبارة لظهور المراد ولا يجعل الشيء الواحد ضدا ان
اي من الضد الحقيقي كما صرح به لان تعدد الاضداد في الضد
المشهوري بين لا كثرة به فالذي يلزم من وجوده عدم
الشيء كان الضد الاول ضدا للذي يكمل الام من جهتين
مختلفتين فحينئذ لا يجوز ان يكون الضد الاول لجهة
واحدة هي عين ذاته مضادا للذي يكمل الامرين فلا يكون
من الاول جهتان تحققتا ان مضاد الكل واحد منهما
واحدا من الامرين ويمكن ان يدفع بان خصوصية ذات
شيء اذا كانت من حيث هي تلك الخصوصية في غاية البعد عن خصوصية
ذات شيء فالثالث لان غاية بعد الاول معللا بذاتي الاولى
والثانية التي لم يوجد في الخصوصية الثالثة بل لا بد من ان يكون
غاية بعد ما عن الثالثة من جهة اخرى وكلا يجري في امثال ذلك
من الاستعانة بالحدس كما لا يخفى فعلم ان ضد الواحد على
تقدير ان ليس الا واحدا المعلوم من التعدد لا الاجزاء ان الواحد من جهة
واحدة لا يكون ضده الا واحدا لكن جعل الواحد الذي له جهات متعددة

متعددة احادا متماثلة فاطلق القول بان الواحد لا يكون ضده
الا واحدا والجواب عنه ان البحاثة لا يكون ضدا للحمى منها
بل لكل واحد منها ضد لانواذ بينهما غاية الخلاف والحمرة المتوسطة
بينهما كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض **قوله** لما فرغ
فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود فافتتح الكتاب
بمباحث الوجود والذي هو العارض وعقبها باحوال الماهية التي
هي المعروض ثم شرع في احوال الموجود الماخوذ مع العارض
والماهية الموجودة واعلم ان جعل مباحث العلل والمعلولات
داخلة في الامور العامة هو الصواب لان العلية والمعلولية
من العوارض التي ثابتة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان
والوجوب ومنهم من اخرجها عنها فتابعه للامام من كتابه التلخيص
والمباحث المشرقية **قوله** العلة ما يتصور حضاءه هذا
التعريف بحسب ظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية او
الغائية وحدها اذ لا يتصور عنها لانها غير مؤثرة فالاولى
ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان
احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية
او بحسبهما معا كالعلل الداخلة **قوله** والعلة التامة جميع ما يتوقف
عليه الشيء فيه اشعار بلزوم التركيب في العلة التامة وليس بلازم
لجواز ان تكون العلة بسيطة موجودة هي فاعل بسيط لا ينفعل لقابلية
ولا يتوقف تاثيره فيه على شرط ولا يتصور هناك ما نع عن
ذلك الغاية فيكون العلة التامة بسيطة بلا شبهة لا يقال لا بد
من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل فانه كما لازم لانا نقول
علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يتصف
بالامكان لم يطلب علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا
نا خذ شيئا ممكنا ثم نطلب علته ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه

مع انه علة مرة اخرى فالاولى ان يقال العلة التامة ما يحتاج
اليه الشيء ولا يتوقف على امر خارج عنه **قوله** وليس المراد من دخول
عدم المانع في العلة التامة ان العدم يحصل شيئا ثم يجب ان العدم
لا يكون مؤثرا في الوجود بوجه لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير
سائر الامور في الوجود فان العقل لا ينقبض عن ذلك ومنهم من قال
ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع
من الدخول مثلا فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه فانه تكلف فان بديهة العقل كما ذكرنا لا يجوز ان يكون
العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز
توقفه على امر وجودي ويطلع هذا الجواز ان يكون العدم مؤثرا في الا
ان علة الشيء من وجه اما من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده
وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب توهم
ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة وان كان ذلك
من وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له دخل
في وجوده من العدم لا بد ان يكون معدوما وما له دخل في وجوده
من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا مع وجوب
العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها
فما لا يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان **قوله** يجب ان يكون
علته التامة موجودة اولا وبالذات فقد تقدم ان في تقدم
العلة التامة على معلولها اشكالا نعم كل واحد من اجزائها
متقدم على معلولها تقدما بالطبع **قوله** والاول اما ان يكون
المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالجسم بالنسبة الى السرير
او بالفعل وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه ليس المراد بالعلة
المادية والصورية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتان

بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها بالفعل
او بالقوة واعلم ان العلل الداخلة في قوام المعلول تسمى
علل الماهية والخارجة عنها تسمى علل الوجود وبعضهما علل ان القسم
الاول يتوقف عليه الماهية كما يتوقف عليه الوجود وان القسم
الثاني يتوقف عليه الوجود دون الماهية وربما يقال ان
العلل الداخلة اعني اجزاء الماهية لا ينحصر في المادية والصورية
لان الجنس والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما صورة
ولا مادة وقد اجيب بان الجنس الجزء اذا اخذ من حيث هو جزء
اعني بشرط لا شيء هي مادة والفصل اذا اخذ كذلك هي صورة او
بان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج
فيه الاجزاء العقلية **قوله** واما الشرائط وارتفاع الموانع
فراجعة الى تتمة العلة المادية او الفاعلية كان سائلا يقول
ان العلل الخارجة عن المعلول لا ينحصر في الغائية والفاعلية
لان الشرائط وارتفاع الموانع من العلل الخارجة قطعا بل
انها ليس منها للوجود ولا لاجلها الوجود فاجاب بانها
اما من تتمة العلة المادية لانها علة قابلية والقابل انما يكون
قابلا بالفعل باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع واما من
تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل ما يستقل بالفاعلية ولا استقلال
الا بحصول الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعل بعضها كالآلة
كالادوات راجعا الى الفاعل وما عداها راجعا الى المادة
فان قلت الموضوع من الاعراض من العلل التي بمنزلة
الخارجة عن المعلول فهو من تتمة ماذا قلت هو مع كونه خارجا
شبيه المادة مشابهة تامة في كونها قابلة فلذلك جعل من
عدادها ولم يفرد في بحثه وقد يقال في تفصيل الاقسام
ما يتوقف عليه الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ان

للمعلول الى محل له فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل
بالقياس الى الصورة من الجوهرية وحدها واما غير مقارن فاما
ان يكون منه الوجود او لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك
ومع اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع
والاول اعني ما يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا
خارجيا وهو المادة والصورة **قوله** فلهذا لم يجعلهما قسمين
بالاستقلال يعني ان كل واحد منهما اما ان يكون قسما برأسه
غير مندرج في عنصر الفاعل والمادة لكنهما لم يفردا بالذكر
بناء على انهما من توابعهما ومتممتها وقد تقدم ان الى ان
كل معلول لا يجب ان يكون علته التامة مشتملة على جميع ما ذكر
من اقسام العلة الناقصة فان ما ليس بمركب لا يتصور له مادة
ولا صورة وما لا شعور له غاية لما يصدر عنه او له شعور لكنه لا
يفعل لغرض لا يكون له علة غائية وما لا يتوقف صدوره
عن فاعله على امر وجودي لا يكون له شرط وما لا يتصور له
فاعل مانع لنقصانه عن مبدئه لا يفعل له وعدم مانع وما
يكون جوهرا لا موضوع له والجوهر اذا لم يكن مما يحل في شيء
لا محل قابلا له بل الذي لا بد منه في كل معلول هو العلة
الفاعلية فربما يكون وحدها كافية في ايجاده فيكون علة
تامة له وربما انضم اليها بعض ما عداها من الامور المذكورة
او جميعها فيكون العلة التامة ح مركبة **قوله** لكان اما ان يمتنع
او يبقى على امكانه يريد ان الفاعل اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف
عليه تأثيره في المعلول وهو العلة التامة وجب وجود المعلول
منه ولا يجوز تخلفه عنه لانه ان لم يجب وجوده وصدوره عنه
فاما ان يمتنع صدوره عنه او يمكن والاول باطل بالضرورة اذ لا يكون
ح علة تامة له والثاني ايضا باطل اذ لو جاز وجوده وعدمه منه

وعدمه فلنفرض انه وجد معه فاما ان يكون وجوده بامر زائد
اولا وكلاهما محالان وفيه نظر لانا نختار انه لا يمتنع وجوده
وعدمه عنه حوله فيكون ممكنا قلنا ان اردت بامكانه ان شيئا
من طرفي وجوده وعدمه لم يصل الى حد الوجوب والامتناع
فهو مسلم لكن لا يجوز نفيا لجواز ان يكون مع ذلك وجوده
عنه راجحا لم يصل الى حد الوجوب فاذا فرض وجوده عنه
بلا امر زائد لم يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
ليكون محالا بل يلزم وقوع الطرف الراجح واستحالته ممنوعة
وان اردت بامكانه ان يتساوى كل من طرفي وجوده
عنه ولا وجوده عنه فممنوع لما ذكرنا من جواز ترجح وجوده
غير منتهية الى حد الوجوب لا يقال قد تقدم ان احد طرفي الممكن
لا يكون ارجح واولى به وان لم يكن اولوية واصلة الى حد
الوجوب لانا نقول ذلك اذا كان الرجحان والوجود فيه
حاصلا مستندا الى ذاته ورجحان الوجود ههنا مستند الى علته
التامة وما ذكرناه من الدليل على ان الاولوية الحاصلة
من امر خارج لا يكفي لوجود الممكن مقدوح فيما يرد عليه
ههنا ايضا فالصواب ههنا ان يستدل بما ذكرنا من ان المعلول
اذا لم يجب وجوده مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها
في زمان وعدمه معها في زمان آخر فاختصاص الوجود بذلك
الزمان اذا كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لزم ان لا يكون
العلة التامة علة تامة وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح لان المرجح لكل من العلة التامة مشترك
بين الزمانين وهذا بعينه ما يقال من انه يلزم لو لا يكون
هذا الترجيح بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المحال
اتفاقا هو الترجح بلا مرجح وتقريرا لا لتوقع ان المختار

بإرادته أو تعلق إرادته ترجح أحد مقدوريه على الآخر لا إلى الداعي
والمقدور من ههنا أنه مع إرادته أو تعلقها موجود في الأزمنة بأسرها
معًا فلا يتصور منه ترجيح خصوص بأحد الأزمنة بأن يكون وقوع
الوجود في أحدها دون الآخر ترجيحًا بلا مرجح وإنه باطل قطعًا
واتفاقًا كما ذكره لا يجوز أن يبقى المعلول موجودًا بعد انعدام
العلة أراد العلة الفاعلية لأن الكلام في الفاعل وأيضًا
ليطابق المتن أيضًا قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعدما أي
أي بعد الفاعل لكن يشارك الفاعل في هذا الحكم ما عداه
المعدّ من العلل كالمادة والصورة والشرط وارتفاع الموانع
أما المادة والصورة والشرط وارتفاع الموانع أما المادة
والصورة فلكونه حجة في أن المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل
بانتفاء جزئه بديهة وأما الفاعل والشرط وارتفاع الموانع
فلا يبقى أيضًا المعلول بعدها لما ذكر من أن الإمكان متحقق
في جميع الأزمنة فوجب أن يحتاج معلوله الذي هو محتاج
إلى المؤثر في جميع الأزمنة أيضًا فيكون المعلول في جميع
الأوقات محتاجًا إلى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره
من وجود الشرائط وارتفاع الموانع المانعة فإذا زال
منها شيء في وقت يزول وجوده أيضًا فيه لاستحالة تحقق
المحتاج بدون المحتاج إليه وإلا لم يكن محتاجًا إليه واعترض
عليه بأن هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع أوقاته
إلى علة ما لا إلى العلة الموجبة له أولًا حتى يلزم بعدمها إذ
من الجائز أن يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على
البدل فإذا وجدت أحدهما ثم انعدمت يوجد الأخرى في
زمان انعدام الأولى فيوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه
بانعدام العلة والبرهان إنما قام على امتناع اجتماع علتين

مستقلتين معًا لا على البدل ولو صح أن يقال جاز أن يعدم
الفاعل من زمان ولا يعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه
فاعل آخر غايته ما في الباب أنه يلزم أن يكون الفاعل
الأول مع سائر العلل علة تامة لذلك المعلول والفاعل الثاني
مع سائر العلل أيضًا علة تامة أخرى ولا استحالة في ذلك
لجواز أن يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع أيضًا اجتماع المستقلتين
وقد سبق أنه لا دليل على امتناع مستقلتين متبادلتين لا اجتماع على
سبيل البدل فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المعلول لجواز أن يقوم مقامه شرط آخر
فلا يلزم أيضًا من انتفاء العلة التامة انتفاء المعلول اه
أقول لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل يمتنع الاجتماع بأن يكون لكل واحد منهما
بحيث لو وجدت في ابتداء وجود ذلك المعلول الشخصي وأما
أن يوجد إحدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم تلك
العلة ويوجد الأخرى وهو مستحيل لأن المعلول إن انعدم
بانعدام الأولى ثم وجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم
وإن لم ينعدم كان أصل الوجود حاصلًا بإيجاد الأولى
ولما كانت الأخرى علة مستقلة وجب أن يكون معين للمعلول
أصل الوجود أيضًا فيلزم تحصيل الحاصل وإلا يكن لا يقال
إنها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى إذ يلزم أن لا يكون
علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر أن المستقلتين المذكورتين
يجب أن يكون بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى
بعدها وإن أمكن أن يوجد بدل الأولى ابتداء فإن
قلت ما ذكرته إنما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل
إذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تأثيره دون تعدد الشرط

ح وحركة الفاعل وجاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه
قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما
شرطا فلا تعدد في الشروط ولا في العلل التامة وان توقف تاثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المنشؤ لخصوصية الآخر
تاثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير
فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا اكتفى بانتفاء احدهما
لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على
خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير
المتوقف على خصوصية العدم الآخر تاثيرا آخر فان قلت الدليل
منقوض بالعلة المعدة لجريانه فيها على قياس الشرط وعدم المانع مع
جواز بقاء المعلول بعدها كالبناء قلت لا انتقاض بالمعد لما
عرفت من ان المعد له مدخل في وجود المعلول بوجوده وعدمه
الطارئ على وجوده فعدمه الطارئ بتحقق العلة التامة فلا يكون
زوال المعد وحده مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا لوجوده فالمعد باعتبار
مدخلية وجوده شبيه بالشرط وباعتبار مدخلية عدمه شبيه بالمانع فينبغي
ان يعد قسما برأسه من العلل الناقصة فان قلت ما ذكرته يدل على
وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول والمتبادر من عبارتي متن الكتاب
وشرحه جواز انعدامه قلت لا منافاة بين الجواز بمعنى الامكان
العام وبين الوجوب انما اختير فيهما ذكر الجواز وان لم يؤد معناه
رعاية للمقابلة بالجواز وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه
ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب
فانه يجوز ان يجامع وجود المعلول والصواب ان المعد سواء كان
قريبا كان او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لما
لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعداد وقد عرفت انها
لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية

المنافية للفعل وكذا ما نحن فيه ايضا لا يجوز ان يجامعه قوله والذي
يطلق تقريره ان يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن
فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب
والبناء فاعل للبناء ولا اقل من ان يكون شرطا له مع ان البناء
يبقى بعد البناء فيجب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء
المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتم من ان المعلول
لا يجوز ان يبقى بعد العلة قوله فان البناء اي البناء ليس علة فاعلية
لوجود البناء بل هو بارادة مخصوصة وشرائط معينة علة فاعلية لحركة
يده مثلا وتلك الحركة علة لحركة امور يتركب منها البناء ثم انتهاء حركته
علة لانتهاء حركة تلك الامور مع انتفاء حركتها من محل الى محل لاجتماعها
على وضع مخصوص وذلك الاجتماع علة لتشكل تلك الامور بشكل مخصوص
فالشكل المخصوص الذي هو معلول لاجتماع تلك الامور على هيئة معينة
باق ببقاء ذلك الاجتماع وزائل بزواله وكذا اجتماع المعلول
لانتهاء حركة تلك الامور مع انتفاء حركتها او باق ببقاء
ذلك الانتهاء ومختف مع الانتفاء زائل بزواله وكذلك حركة
تلك الامور المعلولة لحركة باقية مع حركة منتفية بانتفائها
وانتهاء حركتها المستند الى انتهاء حركة البناء باق ببقائه بعده
لا يتصور ههنا زوال اصلا وانتهاء حركة البناء المستند الى عدم
شيء ماله مدخل في وجود تلك الحركة مستمر باستمرار عدم ذلك الشيء وكذا
حركته باقية ببقاء علتها منتفية بانتفائها وليس في شيء من الصور بقاء
معلول مع انتفاء علته والتحقيق ان حركة تلك الامور المنتهية
الى حركة البناء علة معدة لاجتماعها على وضع مخصوص والعلة الفاعلية
له هي طبائع تلك الامور فالبناء من حيث هو محرك حركة مخصوصة علة
فاعلية لحركة تلك الامور وهي علة معدة لاوضاع مخصوصة وما يترتب
عليها من الشكل المخصوص واما ذوات تلك الامور فهي معلولة لعلل اخرى

٢ ان ج
٣ الحركة علة ... في
٦ فانتهاء حركة تلك الامور ج

ولما وجب انتفاء حركة المفتاح عند وجود البناء وجب ايضا ان
لا يبقى شيء من علة تلك الحركة المفتاح اعني البناء على حالة بها كانت
موجبة لها اعني كونه متحركا بتلك الحركة المخصوصة والا لم تزل فلا
اشكال قوله واما الاب فهو علة لحركة اعضائه التي يعني انه بارادة
مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية وما ادعيتم مثال به العلة الناقصة
لحركة المبني وصنع الحركة اعني حركة اليد علة ناقصة لحصول ذي وضع مخصوص
ثم حصول المبني زمانا مع امور يحدد مثال على الاستعداد لقبول الصورة
الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فيقوم به ان ما
هو بقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعد
فليس ههنا ايضا بقاء معلول بعد علته **قوله** وكذا النار فقد عرفت
ان الكلام في بقاء سخونة الماء الحاصل بالنار بعد زوال النار
فيكفي ههنا ان يقال النار [illegible] للماء [illegible]
لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ فلذلك
جاز بقاؤها بعد النار نعم اذا قيل ان [illegible]
للماء وسخنها اياه فجعله نارا باقية بعد زوال النار الاولى
فقد بقي المعلول بعد علته كان الجواب ما ذكره في الشرح وتوضيحه
ان النار تجعل الماء علة لبطلان ما به كان هيولى الماء قابلة
بالفعل لصورته او حافظة لها فلا بد ان يزول عن الهيولى
الصورة المائية وتلك العلة التي ابطلت عن الهيولى قابلية الصورة
المائية او شيء آخر غيرها علة مزيلة لحالة التي زالت فيها تلك
القابلية لحدوث استعداد ما لقبول الصورة النارية فيفيض عليها
اي على الهيولى من المبادي المفارقة صورة نارية فلذلك كانت
صورة الصورة باقية بعد زوال تلك النار المسخنة للماء فليس بقاء
الصورة ايضا بقاء معلول بعد علته والمراد بالعلل بالعرض ما يكون
مقارنا لما هو علة بالحقيقة فاذا فرض ان شيئا ذا علة لا بعد انه الصورة

الصورة النارية به كانت العلة المبطلة لقبول الصورة المائية
علة بالعرض اذ ليس الى استعداد الصورة النارية واما المعدات
تقدم فيها واحكامها **قوله** اختلفوا في ان الفاعل الواحد من جميع
الوجوه الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة
حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط ولا قابل
لم تجوز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا للاكثر المتكلمين
وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في المختار
وكلاهما متفق عليه والنزاع بينهم في ان المبدأ الاول مختار
او لا والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها
على ما ذهب اليه المتكلم كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه
كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من
كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان
داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا **قوله** لكان مفهوم كونه بحيث يجب
اي مفهوم كونه بحيث يجب احدهما غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه الآخر
قوله وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما لا انفكاك
ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اللذين فرضا
بعليته لهذا وبعليته لذاك وهما امران متغايران اعتباريان
لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوله لا
يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة
ما عرض له هو ان المفهومان اعني عليته لهذا او عليته لذاك حتى يلزم
منه ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نم ان تغاير المفهومين
العارضين يدل على تغاير معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة
لا تغاير ولا تعدد فيها اصلا فيكون معروضهما بل هذا في الحقيقة
هو المتنازع فيه لانا نقول لا يخفى على عاقل ان العلة الموجودة قبل
المعلول اعني قبلية بالذات يجب ان يكون لها خصوصية مع غيره

اذ لولا ها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول بها اولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنه فيغني كل صدور يجب ان يكون
للمصدر خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره ليستقيم لها كونه
مصدرًا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة الموجودة امور
متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا بسيطة
لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون
بحسب الذات فاذا فرض لها معلول كانت هي اي العلة المذكورة
بحسب ذاتها لها خصوصية لنسبته مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون
لها معلول آخر والا يلزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع كل
فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما وآلا يختلج في وهمك بان خصوصيتها بحسب
ذاتها مع احدهما غير خصوصيتها بذاتها مع الآخر لان ذات العلة
لما كانت واحدة من جميع الجهات لم يتصور تعدد للخصوصية بحسبها اذ
حينئذ معقول المراد يتغاير حقيقة المفهومين الخ عليه هذا او
وعليته لذلك تغاير حقيقة معو منهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد
من تغاير ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان
يترتب عليهما علاقتان ولا يكون حكما فرض بسيطا واحدا حقيقيا
من جميع الجهات بواحد حقيقي كذلك بل فيه تعدد واثنينية اما بالاعتبار
او بالذات هذا خلف قال الش وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية
قوله وهذان المفهومان ان كانا لكل منهما داخلين كما تقدم
من التقرير كانت في اثبات المقصد لكنه اراد زيادة توضيح
للمقصد بتفصيل في الوجه الاول متعقبة بقوله وايضا ثم بعد وجها
ثانيا وتقريره ان هذين المفهومين متغايران قطعا لجواز ان يعقل
احدهما مع الغفلة عن الآخر ولا يجوز ان يكون كل منهما نفس لذلك الواحد

الواحد الحقيقي والا لزم ان يكون الامر البسيط ماهيتان مختلفتان
مختلفتان ولا يجوز ايضا دخولها معا فيه والا لزم كونه مركبا
ولا دخول احدهما وخروج الآخر والا لزم التركيب والتسلسل معا
ولا خروجهما عنه والا لزم التسلسل ولا كون احدهما نفسا والآخر
خارجا والا لزم التسلسل ايضا ولا كون احدهما نفسا والآخر داخلا
للزوم التركيب فالاقسام ستة والكل محال **قوله** والامر الاضافي
اعتباري وهو يستغني عن العلة على تقدير تحققه ولا يوجب اضافا
تكثرا اعتباريا في الواحد الحقيقي ليلزم خلاف المقدر لتاخره عن العلة
والمعلول معا فليتدبر **قوله** انه اضافي يعرض العلة بالقياس
الى المعلول من حيث يكون مانعا فان العقل اذا ادرك شيئا
ماسه الى معلوله ادرك بينهما اضافة ونسبة هي صدوره عن ذلك الشيء
فهذه النسبة عارضة لهما في العقل متاخرة عنهما قطعا فيهما وجه
في الخارج اذ ليس في الخارج الا ذات تلك الشيء وذات معلوله
واما صدوره عنه فامر اعتباري لا تحقق في الاعيان وموضوع
على هذه النسبة اضافتان متقابلتان هما المصدرية والصادرية
ولا وجود لهما ايضا في الخارج وليس كلامنا في هذه النسبة
المتاخرة عنهما وما يترتب عليها من الاضافتين **قوله** والثاني
كون العلة بحيث يجب عنه المعلول وبهذا المعنى معدوم على المعلول
فهو غير الاضافة اي المعنى الثاني للصدور امر غير اضافي وهو كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول اذ الصدور بهذا المعنى مقدم على المعلول
والمعنى الاضافي اعني الاول متاخر عنه فيتغايران قطعا وذكر
بعض الفضلاء ان اطلاق الصدور على معنى غير اضافي لا يوافق
اللغة والعرف مع ان ما فسره به من مفهومه اضافي لان كون العلة
بحيث يجب عنها المعلول مفهوم اضافي متاخر عن ذاتي العلة
والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول واجاب بان ذكره

ولیس لها

من انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره فاذا فرضنا ان الماء مثلا
يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها
ويجب ذلك بتعين صدور البرودة عنها دون الحرارة وغيرها في الحقيقة تلك
الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا متقدمة على المعلول جزما بل نقول
عين ذلك الخصوصية بالمصدر ثاني وبالصدور اولى ويكون العلة تجب تحت حيثيات
المعلول مرة ثالثة وذلك ليتبين البيان على ما هو الحقيقة في هذا المقام حتى ان الخصوصية
ايضا يتجه عليه الاشكال بانها اضافية لكن لم يعتقد لها خصوصها الا الاتفاقي
بل ارتباط مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له
ذلك مع غيره ويصح اطلاق هذا الا انه خارجا ذلك المبلغ المراد بحال لو
الجواز عما لا يبلد ولقائل ان يقول ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية
المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان
يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي
اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع
الحاصل منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور
سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون
موجودا وليس اثبات المط متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددها
على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو باعتبار كما يعلم مما
اسلفنا لك في التقرير السابق ومع يلزم التكثر في الامور الحقيقية
او التركيب اى حين كان كذلك الامر الذى هو الحقيقي العالي
للصدور مختلفا متعددا يلزم التكثر في الامور الحقيقية وذلك على
تقدير وجود ذلك المتعدد او وجود احدهما او يلزم التركيب وذلك
على تقدير دخولهما كلاهما او دخول احدهما او يلزم التركيب
وانت تعلم ان لزوم التكثر المذكور او التركيب انما يلزم لو اذا
وجب كون ذلك الامر المختلف المتعدد موجودا خارجيا وفرض داخلة

فالاولى ان يقتصر على لزوم التكثر في الواحد الحقيقي كما
اقتصر عليه المحقق في شرح التنبيهات حيث قال فلا محالة يكون
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة وكما اقتصر عليه
الآن مع ايضا في بعد حيث قال وان كان اى المعلول فوق
واحد يلزم ان يكون احدهما اى احد المعلولين مغايرا للفاعل
اى اذا كان الاخر نفس الفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل
جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه
واعلم ليس الا اى المط لزوم التخلف الذى هو خلاف المقدر
ليس المط الا ذلك اى لزوم التخلف المذكور اذ به يتم الكلام
ويحصل المرام ولا يتوقف على لزوم التخلف الذى هو خلاف
بوجه اخر من التكثر والتركيب وبهذا البيان جواب الوهم الاصلي
العالي وهو ان تعالى اذا كان المعلول واحدا فلكونه متعددا
بالمعنى الذى عرفت يكون عين الفاعل لا معاندا له حتى يلزم
ان يصدر عنه اثنان هل الواحد من جميع الوجوه
قد يسلب عنه اشياء كثيرة هذا نقض اجمالي للدليل اى لو صح
دليلكم لم يمكن ان يسلب عن شيء واحد من جميع الوجوه اشياء كثيرة
لجريانه فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة
ولم يمكن ايضا ان يتصف بها اشياء متعددة ولا ان يقبل اشياء
متكثرة وهما ايضا باطلان اجود عليه لا يتحقق في العقل
الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه اى السلب امر عقلي
يتوقف تحققه على تعقل مسلوب ومسلوب عنه ليتحققا به ولا
يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده وكذا الاتصاف لا يتعقل
الا بتعقل موصوف وصفة ولا يكفيه ثبوت الموصوف وحده
وكذا القابلية لا يعقل الا بعد تعقل قابل ومقبول فح لا يكون
الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة ولا متصفا

لصدق كثرة ولا فاتاً بل الامور متعددة بل كل ذلك انما يتصور
للواحد من جهات متكثرة فلا يتحقق الراهن بشيء من هذه الصور فان قيل
ليس المراد من السلب الا نفي القبول لما ذكرتم من الامور
والعقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء لفرد وكونه بحيث
يتصف به وكونه بحيث يتقابل على قياس ما ذكر في المصادرة فلا يتم الجواب
قلنا الواحد الحقيقي لا يعقل عندهم شيئا حقيقية ولا يتصف بأوصاف
حقيقية بل كل ذلك ما هو متصف بصفات حقيقية او قابل لامور حقيقية
فلا بد فيه عندهم من جهات متكثرة هي حيثيات القبول والاتصاف
واما قبول الامور الاعتبارية والاتصاف بها ومن جملتها
السلوب فلا يقتضي حيثيات في الخارج بل في العقل على ما ذكره
فالواحد الحقيقي كالواجب تعالى يتصف بصفات اعتبارية من السلوب
والاضافات ولا يقدح ذلك في وحدته الحقيقية لان ذلك كله الاتصاف
بحسب العقل ولا يجوز عندهم اتصافه بصفات حقيقية لاقتضاء ذاتها
ان يكون فيه حيثيات بحسب الخارج فلا يكون واحدا حقيقيا وحينئذ نقول
لان الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه بحسب الخارج بالسلوب
والاضافات وان لم يكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك
الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والسلوب انما المتوقف على تعقلها
هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من
جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا وهو خلاف والا اقتضى البديهي
من حيث انه يجب عنه ا لا يجب عنه ب فان قيل لا نم انه من حيث
يجب عنه ا لا يجب عنه ب وانما يلزم هذا الحكم اذا لم يجز ان
يصدر عن الواحد من جهة واحدة شيئان وهو ممنوع اذ الكلام
فيه فيكون مصادرة قلنا الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه ا
ليست من الخصوصية التي باعتبارها يصدر عنه ب لما عرفت من انه
لا بد ان يكون للعلة مع معلولها المعين خصوصية ليست لها مع غيره

فلو فرضنا صدور ب من تلك الخصوصية لزم التناقض
قطعاً وهو انه يجب عنه ب من حيث لا يجب عنه ب وهذا ان
الاحتجاج بعد تبيان ان فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد بديهي قد سبق من كلام الشيخ ما يدل على كون هذا
الحكم بديهيا يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء
فان قيل هذا نعم الناس لهذا الحكم انما كثرت لاغفالهم عن الوجوه
المتعلقة وعلى هذا فما ذكره في صورة الاحتجاج لا يكون الا تنبيها
فلا يقدح فيه المناقشة بمنع او نقض او معارضة فان قلت
اذا كان هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيها والذي يجوز وجود
صدور اشياء عنه تعالى بل يسند جميع الاشياء اليه ابتداء بلا
واسطة كيف يتخلص عن هذا المضيق قلت يتخلص عنه بمنع
البداهة فان اهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم قد
خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة وما ذكروا
من انه لا بد للعلة من خصوصية مع المعلول المعين لا توجد مع غيره
ليتعين بها صدوره عنها ويترجح على صدور غيره عنها وادعوا
فيه الضرورة ايضا يتجه عليه منع الضرورة ايضا لجواز ان يكون
لذات واحدة من جميع الجهات مناسبة مخصوصة مع شيئين
او اشياء مخصوصة فيصدر عنه تلك الاشياء دون غيرها
وعلى تقدير تسليم البداهة يتخلص عن ذلك بانه تعالى فاعل
مختار يصدر عنه بحسب تعلق ارادته ما يشاء فلا يكون هذا الحكم
منافيا لما ذهب اليه من اسناد جميع الاشياء اليه تعالى نعم
لو كان موجبا على ما يزعمه الخصم لاشكل الامر عليهم اشكالا لا يمكن
دفعه بما قررناه من انه تعالى متصف بحسب نفسه بحسب الخارج بسلوب
واضافات فجاز ان يصدر عنه باعتبارها الاشياء متكثرة الا انه يلزم
من ذلك الا ان يكون له تعالى كثرة اعتبارية لا في ذاته بل في

اضافية ولا محذور فيه اصلا اصـ بان معنى ان الموجود وجوده اعتبارية اراد بالوجودية ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا ينافي كونها اعتبارية" ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات للعلل اعترض عليه بان الفرق واضح بان ما لا تحقق لها خارجا كالاعتبارات لا يكون شرطا لوجود امر خارجي والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار في تبيض الثوب مثلا ليست بشروط بل هي كاشفة عن شروط هي امور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للقصار ز والانصاف ان البديهة تحكم بان العلة الموجودة لا بد ان يكون موجودة لا بان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد ان يكون موجودا اذ لا استحالة في توقف شيء بغير المؤثر على امر عدمي قال المص دل ذلك على ان ما زعموه من ان تكثر المعلولات في مرتبة واحدة باعتبار الكثرة في الاضافات والاعتبارات ليس على الجزم بل هو بيان الامكان التكثر في مرتبة واحدة بذلك الوجه مع تجويز ان يكون للتكثر وجه اخر مثل ما ذكره المص من يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا اعتبارية" اي في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد من جهة واحدة الا واحدا فتامل ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء اي يكون ا فاعل الموجد ويكون ب شرطا للتأثير فيه قوله ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء اذ اي يكون ب فاعلا وا شرطا يتوقف تأثير الفاعل" ولو جوزنا ذلك كان في المرتبة الثانية ثلثة كما تر وفي الثالثة عدد هو ضعف مضاعفه لاثني عشر قوله لم يصدر عنه ومن ذلك الواحد او تولد كان المؤثر في الآخر هو الاول بتوسط الثاني او كليهما معا فانهما متغايران جدا ولذلك لم يورد فيما سبق لكل واحد منهما عـ

موجودا

ولو جوزنا ان يصدر عن ا ب الى بالنظر الى ... اذا لم يجوز كون الا ... التاسع ... الثاني ... الثالث ...

ومشتركان في ورود الاعتراض المذكور قوله فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا احد الثاني وذلك لان المصدرية للاول لا مدخل فيها للعاقل الاول والمصدرية الثانية مشتركة فيتغايران قطعا ويعود الفساد بان يقال تانك المصدريتان اما داخلتان او خارجيتان او احدهما داخلة والاخرى خارجة الى اخر الكلام والجواب ان المصدرية للاول بالمعنى المراد من المصدرية ههنا عين الواحد الحقيقي والمصدرية الثانية عين المجموع من الواحد الحقيقي للاول ولا محذور في شيء منهما ومن هذا هو المراد من قوله في كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول بالذات فلا يتجه عليه ان ذلك الاعتراض نقض اجمالي اي لو صح دليلكم لزم ان لا يصدر عن الواحد الحقيقي اثنان لا بوسط ولا بغير وسط ولا بان يكون احدهما بوسط والاخر بغير وسط لجريان الدليل في الكل وثبت على جمع منه النقض دليل للواحد الحقيقي مصدريتان فيقال فيهما اما خارجتان عنه او داخلتان فيه الى اخر الدليل وكلاهما ان ما ذكره من انه مصدر للاول للذات وللثاني بتوسط الاول لا يدفع ذلك النقض ووجوب كل منهما يقتضي استغناءه عن الاخرى او بالنظر الى كل واحد منهما يوجد وان لم يوجد الاخرى لان المفروض الاستقلال ومعنى الاستغناء واذا كان مستغنيا عنهما لم يكن واحدة منهما علة فضلا عن كونهما علة مستقلة فاجتماع علتين مستقلتين على واحد بحجة يستلزم وقوع المحال وامكان اجتماعهما يستلزم امكانه وكذا توارده على البدل فانت خبير بما لا ما سلفنا لك من تحقيقه قال بعض الفضلاء لا يقال التوارد على البدل ايضا محال اذ لو كان كل منهما موجودة"

ومعلوله

والاولى حدوثه لزم وجود الاولى وجود المعلول
ومن عدم العلة عدمه لان عدم العلة المستقلة لو صح عدم المعلول
يلازم كون المعلول موجودا حدوثا حقا وماقيل من ان
احيلى الى ذبح والتذوير يجوز توارد هما بدلا على حركة الشمس
فجوابه ان المعلول هناك اعني حركة الشمس واحد بالنوع
لا بالشخص لانا نقول ان استلزام عدم العلة لعدم المعلول
الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد بشخص علتان
مستقلتان على البدل فكان اثباته دورا لان معنى
الطبيعة الواحدة من حيث لا تختلف لما ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد هذا اذا كان المنتهى للمعلول هو الطبيعة من حيث
هي لا باعتبار تشخصاتها المختلفة الهويات اذ لو كان الى الشخصاد
بحسبها جاز ان يتنوع المعلول الى انواع مختلفة على حسب اختلاف
تلك الهويات فيكون فرد من افراد الطبيعة النوعية علة لفرد من
نوع وفرد اخر من تلك الطبيعة علة لفرد اخر من نوع اخر وهذا وجه
لتوزع في اقتضاء الطبيعة من حيث هي نوعا واحدا فقط بالنوع
بالنوع يجوز تركبه من اجناس وفصول لجاز اقتضاؤه بحسب كل
منها نوعا من المعلول على ان يعين افراده واقع لعلة اخرى
اي لا يحل معنى ان الماهية النوعية توجد من الاعيان في علل
متعددة لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا على معنى ان
ان الموجود في الاعيان الذي يجب ان يكون جزئيا حقيقيا ليس
علل متعددة ما عرفت من الاستحالة كالحرارة التي تعلل بعض جزئياتها
بالنار ولا شك ان النار لها مدخل في الحرارة الحادثة عندها وكذا الشعاع
له مدخل في الحرارة الشعاعية فان كان شيء من الامور عللا مستقلة
لتلك الحرارات حصل بنت المطلوب وهو توارد العلل المستقلة على المعلول
النوعي بالمعنى المذكور وان لم يكن مستقلة ثبت المطلوب ايضا اذ لكل
واحدة منها علة مستقلة قطعا والعلة المستقلة التي يعتبر فيها النار دون
الحركة والشعاع يخالف ما يعتبر فيه احدهما دون النار ومنهم من قال الافراد

باقيا مالعزون وكلاهما باطل اما الاول فلان الواجب تعالى باق لا يحتمل
فناءه واما الثاني فلان الموجود البتة ممكنة الفناء وليست باقية وبما
قررناه يندفع ما يقال من انه يجوز ان يكون محل البقاء مقولا على
افراد بعضها من قوة الفناء وبعضها عن حيز الفناء كما ان الوجود مقول
على افراد بعضها هي الواجب وبعضها جائزة والباقي بالفعل لا يبقى
عند الفناء اذ لو بقي معه بعينه لزم ان كان باقيا في سواه وان قال
والحاصل ان الباقي بالفعل لا يبقى مع الفناء والموصوف بالفناء يبقى مع
الفناء فلا يكون الباقي بالفعل موصوفا بالفناء فلا يكون فيه قوة الفناء
والاعتراض عليه ان ليس معنى حصول الشيء للعالم والفناء ان ذلك الشيء يبقى
متحققا ويحل فيه الفناء بل في ذلك حصول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه
ان ذلك الشيء يعدم من الخارج بعد بان الفناء واذا حصل ذلك الشيء في
العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي فاما بوجوده في العقل على معنى انه
متصف به من حيث هو في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وحصول
عدم قائم لذلك الشيء فيلزم تركيبها من الهيولى والصورة اذ لا بد
ان يكون احد الجزئين حالا في الاخر ليكون المركب منهما ماهية حقيقية والجزء
الحال هو الصورة والمحل هو الهيولى والمركب منهما يكون جسما لا جوهرا مجردا
فيكون مسبوقة بامكان الوجود لانها لو لم تكن قبل حدوثها
ممكنة الوجود لكانت ممتنعة الوجود فكان يمتنع حدوثها قطعا والامكان
لا يبقى على حدوثها الا امكان الوجود لانه لو وجب كون النفس حادثة اي
مركبة من الهيولى والصورة فكذلك امكان فنائها وعدمها لا يوجب
تركيبها منها والحاصل ان لا نم ان النفس ان قبلت الفناء كانت مركبة
من محل امكان الفناء ومحل الوجود بالفعل انما يلزم ذلك لو كان محل امكان
الفناء داخلا في النفس وهو محال اذ يجوز ان يكون امرا خارجا عنها مباينا
لها وهو البدن فان البدن لما جاز ان يكون محلا لامكان وجودها وحدوثها
جاز ان يكون محلا لامكان عدمها وفنائها فلا يلزم ان يكون جسما

لان الثابت بالدلالة ان كل جسم مركب من جوهرين احدهما حال في
الآخر فلا يلزم منه ان كل مركب من جوهرين كذلك يكون جسما وايضا الامام
بانه من اعترف بان النفس جوهر وان الجوهر جنس لما تحته وان كل ما اندرج
تحت جنس فلا بد له من فصل وان الجنس والفصل مادة وصورة بوجه ما فقد
لزمه الاعتراف بكون النفس مركبة من المادة والصورة مع كونها
مجردة والجواب عن الاول ان هذا الامكان هو الامكان لا
الاستعدادي اي لا نريد بامكان الفساد الامكان الذاتي اللازم لماهية
الممكن حتى يجب تعلقه بامر غير بدني فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج
فلا يستلزم كون النفس مركبة من مادة وصورة كيف ولو اقتضى ذلك لزم كون
الهيولى والعقول ايضا مركبة منهما لانها متصفة بالامكان الذاتي وبيانه
ايضا ان الامكان الذاتي صفة لذات الممكن فيستحيل قيامه بغير ذات الممكن
لان صفة الشيء يستحيل ان يكون قائمة بغيره بل نريد به الامكان الاستعدادي
وهو عرض وجودي يستدعي محلا موجودا قال الامام ان شان الاستعداد
مبني على نفي الفاعل المختار وهو باطل لا يقتضي ان يكون النفس مادية
اي مركبة من مادة وصورة بل يكفي لكل واحد من الامكان الثاني على
الحدوث وامكان الفساد مادة خارجة عن النفس صالحة لان يجعل محلا له
الا ان البدن صالح لان يكون محلا لامكان حدوث النفس من ذاتها
دون امكان فسادها وزوالها عن نفسها بيان ذلك ان كون الشيء محلا
لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان
البديهة تحكم بالنفي الى ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له او لفساده
عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة
الا ان يقيد المباينة له ولعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود
ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له او محلا لامكان فساده اي مستعدا
لعدمه عنه فالجسم مثلا محل لامكان وجود السواد وهو موضوع الوجود
السواد فيه حتى يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا الحال الامكان

لامكان وجود فساده بحيث يتصف به اذا اتصف باقيا بعينه والا امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فسادها فيمتنع كون الشيء محلا لامكان فسادها كما
واذا عرفت ذلك فنقول ان النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن حيث يتم له مستقر فيه يستعملها في تحصيل كمالاتها
الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن
فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها
بمعنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا للاستعداد
وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو
محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني
وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
فهذا الاستعداد كاف لحصول الوجود لها متعلقة به ولا حاجة في
ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع
قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين
ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون
البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث انها متعلقة ويكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي متعلقة
به لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه
لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها عنه على عدمها في نفسها لم يكن الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكون هذا الاستعداد
لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فيلزم كون النفس مادية مركبة من المادة والصورة كما تقرر
فقد ظهر الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد وانه يندفع ذلك
الاشكال ومن لم يفرق بينهما حكم بان النفس قديمة اذ لو كانت حادثة
لكانت مادية ايضا فان اول جلية انها ان كانت قديمة فاما ان يتقبل ا

الى الابدان فيلزم التناسخ اولا فيلزم التعطل لكونها ممنوعة لادراكات
والافعال البدنية اجاب ثانيا بان التزام التناسخ واقوى بان الاسلم
بطلان التعطل لجاز ان يكون قديمة ويتوقف ادراكها وفعلها على
حدوث الالات البدنية هذا واما قوله ان مع لكن البدن مع هيئة
مخصوصة فمعناه ان البدن مع هيئة مزاجية مخصوصة يكون محلا لاستعداد
حدوث الناطقة من حيث انضمامه بتعلقه به ومعاونته اياه كما عرفت
فاذا حدثت النفس من مبدأيها زال الاستعداد للحدوث مع حصول شرائطها
التعلق وبقائها فيبقى النفس متعلقة به مدة فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة
التي هي شرط للتعلق والتدبير انقطع التعلق ايضا واذا تصورت
ما حققناه من هذا المقام انكشف لك انه فلاح قد قيل من ان هذا الكلام
اعني قوله لكن البدن مع هيئة مخصوصة الخ دعوى مجردة عن الدليل ان النفس
لما كانت مجردة عن البدن لم يجز مقارنته له بواسطة القابلية لعنوانيه
كونها مدبرة اياه فلا يكون البدن محلا لا مطلقا فلا بد ان يختص
باقية بعد وقوع الفناء وبالفعل لما ذكرنا اي من ان القابل للفساد
يجب ان يكون معه باقيا بعينه واللازم ان يكون جسما لان الجوهر
القابل لو كان غير الجسم لجاز ان يكون قابلا للانقسام في جميع الجهات
لامتناع وجود الجزء وما يجري مجراه فان كانت عاقلة اي عاقلة
الهيولى التي لا وجود لها ذات وجود قوام بانفرادها كانت عاقلة لذاتها
للمتعرف من ان كل مجرد قائم بذاته عاقل فكانت تلك الهيولى هي
هي النفس اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن قال
بعضهم ليس ان النفس الانسانية التي بانا الذي كان حادثا بالبدن ثم
فارقه ويجوز ان يكون له مدرك كما كان الكل مدركا واولى مما قاله
ان يقتصر على توقيف ما التوقف على كون كل مجرد قائم بذاته عاقلا كما سيأتي
ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء
رد عليه بان المطالب ان المراد بانا الذي كان مدبرا للبدن باق الآن

لان جوهرا باقي عاقلا هذا باق والاولى الى ان يقال البدن في اقامة
تلك الهيولى بحال او يلزم حركونها محتاجة في الوجود الى البدن محتاج النفس ايضا
من وجه ما اليه فيتوقف فعلها على البدن من وجه فيتوقف فعلها على وجه ما الموقوف
عليه فلا يكون للنفس حينئذ فعل لذاتها وقد بان في تحقيق بطلانه فان قيل
ما لتوقف حدوث النفس على البدن وجب ايضا ان لا يكون فان فعل بعضها
اجيب بان التوقف في الحدوث لا يستلزم التوقف في البقاء وما يترتب عليه
من الافعال ومثله في بان الطاير يحتاج الى البيضة وبقاؤه الاخر
وما يترتب عليه لا يتوقف على البيضة وهو المطلوب ومما قيل من ان
تلك الهيولى بعد فناء الصورة التي كانت بها تلك النفس تلبس الصورة
بصورة اخرى وصارت نوعا اخر فالهيولى باقية في ضمن النوع الاخر
بتبعيتها اعني الصورة الثانية فاللازم بقاء جزء النفس الاولى والمطلوب
بقاؤها بعينها فاين احدهما من الاخر ولا يصح مبدأ صورة الاخر
قد تقدم اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان النفس الناطقة تقع منها
صورة نوعية ان يدخل البدن فيكون الانسان في البدن واجابة قوله
فهذا الكلام الخ قوله ولا يصح مبدأ صورة الاخر مبني على ذلك المذهب
واما من قال ان الناطقة يتصرف بواسطة الى البدن والقوى الحالة فيه
فالتناسخ عنده انما يكون بتدبير الناطقة لو ثبت بعد كونها مدبرا الاخر فيها
وحدوثها من المبدأ القديم موقوف على ان الحاصل ان الحالة
ما لا بد من انتهائها الى علة قديمة ولا بد من حدوثها عن تلك العلة
حدوث الاستعداد القابل والقابل للنفس هو البدن لحدوث النفس عن
العلة القديمة موقوف على حدوث مزاج في البدن صالح لتعلقها
وحدوث ذلك المزاج فيه مع العلة القديمة علة مستلزمة لحدوث نفس من
الحدوث لعلة متعلقة بذلك البدن فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ
لزم اجتماع نفسين على بدن واحد وقد يقال الحضا الشرط حدوث
النفس على حدوث البدن والمزاج ثم بجواز ان يكون شروطا الضابطة

بان لا يعاد في الاستعداد والبدن لتعلق النفس به نفسا موجودا فقد بطل بدنها
من حاله كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث نفس اخرى لانتفاء الشرط لكن قد
قال الامام في الملخص جاز ان يقال ان النفس الناطقة تعلقت بوجه ما بذلك
المزاج قبل تمامه وانت انما علمت كونه فعلى ثم كان تعلقها به مانعا عن حدوث
نفس اخرى   فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع اى لتمام
ان لازم اتحاد ما هيته جاز ان يكون بعض الابدان مستعدا لتعلق النفس
المستجمعة دون نفس اخرى فلا تحدث نفس اخرى وبعضها بالعكس فلا يلزم
اجتماع نفسين على بدن واحد وان سلمنا اتحاد ماهية النوع فلم لا يجوز ان
اختلافها بحسب الخصوصيات والتشخصات فيكون المجموع الحاصل من ماهية النفس
وتشخصها من احد التشخصين مخالفا للمجموع الاخر فلا يلزم من كون المزاج صالحا
لا لاحدهما كونه صالحا للاخر فجاز ان يكون بعض الامزجة صالحا للتناسخ
دون اخرى وبعضها بالعكس فلا اجتماع ايضا   اجيب بان الاختلاف
في الهوية انما حصل من جهة البدن يعني ان اختلاف النفوس في التشخصات
مستند الى البدن بناء على ما تقرر من ان سبب تعدد افراد النوع الواحد
هو المادة في المستنسخ والحادثة انما تمتاز بالتشخص من جهة البدن فلا
هوية لها مع قطع النظر عنه حتى يتصور استعداد لاحدى الهويتين دون
الاخرى واعترض عليه بجواز تعدد الهويات بحسب حركات في الفواعل من غير ان
يكون للقابل فيه مدخل   واعلم ان لهم في ابطال التناسخ دليلا اولا
لا يتوقف على حدوث النفس وهو انه يعني مثلا لو كانت قبل بدني متعلقة
ببدن اخر لكانت تتذكر الاحوال التي مرت عليها من حال تعلقها بذلك البدن
لان محل العلم والذكر لان محل العلم والذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان
لكنها لا تتذكر شيئا قبل هذا البدن فبطل التناسخ   واعترض عليه بجواز كون
تعلق النفس بالبدن شرطا لعلمها باحوالها من ذلك البدن فاذا فارقته يعني
شرط العلم بها فينتفي المشروط ايضا   ولك ان تجيب عليه بانه
اذا اطلق العالم في مقابلة الخاص فهم ان المراد به ما عدا ذلك الخاص   وهذا

وهذا القدر كاف لتوجيه كلام المص فلا حاجة الى ان يعطف على يحصل الا
الادراك بما وراء التعقل   لكن ادراكها للنفس اى المدرك لجميع الكليات
والمحسوسات والمتوهمات هو النفس ايضا فانا نحكم بان زيدا انسان مثلا وا
والحاكم يجب ان يدرك طرفي الحكم معا لكن مدرك الانسان الكلي هو النفس فكذا
مدرك زيد الجزئي الا ان صور المعقولات مرتسمة في ذاتها وصور الجزئيات
مرتسمة في الالات واسناد الادراك الى الحواس الظاهرة والباطنة كان من
قبيل نسبة الفعل الى الالة مجازا   لكانت محققة ههنا ادعى فوقه
من مباحث تجرد النفس تقرير هذا الدليل الكلام مع ما يرد عليه مفصلا
بما لا مزيد عليه   اذ الخيال مربعا مجنحا بمربعين يدل على تعلق القوة
فهذان الخيالان بخيال متمايزان وليس كونهما التمايز بحسب الماهية ولوازمها
بل بحسب العوارض فلا بد من اختصاص كل منهما بعارض وذلك الاختصاص
ليس من الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج بل من
الوجود الذهني ثم انه يستحيل ان يكون محل احد المربعين هو بعينه محل الاخر
والا استحال ان يتصف احدهما بعارض غير حاصل للاخر فوجب ان يكون
محل تلك المتخيلات جسما ليكون الجانب الذي هو محل احد المربعين غير الجانب
الذي هو محل الاخر وهو المط   وانت تعلم ان هذا انما يتم في المتخيلات
المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية   فنقل القوى
العقلية يسمى النباتية هذه القوى وان كانت مشتركة بين النبات والحيوان
لكنها نسبت الى النبات لاختصاص قواه بها دون الحيوان اذ له قوى اخرى فيكمل
انما يتعلق هذه القوى بي واحدها المذكورة في مباحثها مما لا يتم
الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات
واما على القول بانه صادر بالاختيار جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه
ابتداء   واذا جوزنا ان يصدر من الواحد اكثر من واحد جاز ان هذه يجوز
الانواع من قوة واحدة فينتفع للقائل لانه على قوانين الكلام وقد سبق
امثال ذلك انما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين   وغاية

وغايته اي وغاية فعل الغاذية فتوا تشبه ربها الى ماهيته فعلا ومحلا وغايته
ويبلغ بذلك من تربيتها على تناسب طبيعي اي تناسب يقتضيه طبيعة الشخص
اعني القوة المدبرة له تجزا خرج به الزيادة ان الخارجة عن المجرى
الطبيعي كالورم اي خرج به مع الزيادة ان من تربية النمو فخرج عنها
عن تربية النامية وكذا اراد بقوله خرج به الزيادة ان الغاذية لضعفها
عن تربية النمو فخرج به ايضا الصانع عن تربية النامية خرج به
السمن فقد يقال ان السمن لا تزيد في الطول بل في العرض والعمق فهو خارج
عن تربية النمو بقوله في الاقطار الثلثة فيكون القيد المذكور مستدركا ويجاب
بان ذلك هو الغالب وقد يعم السمن جميع الاعضاء في الرئيس والقدام فيتزيد
من الطول ايضا فان لكل منهما فعلا بتحصيل الغذاء القابل دون تحصيل الغذاء
اي ما يصلح بالفعل ان يكون جزءا من البدن ويلحق به بالعوض عما يتحلل لا
من المتحلل ويشبهه بالمغتذي لونا وقواما وما زاد من الغذاء الذي حصلها
الغاذية على بدل ما يتحلل يتصرف فيه النامية ويزيد به من اقطار الجسم المغتذي
فيكون الغاذية بهذا الاعتبار خادمة للنامية اذ معنى ان الغاذية فما يتصرف
فيه منهما قوتان متغايرتان بالذات ويحتمل ان يقال يكون هناك قوة واحدة
تختلف احوالها بالقوة والضعف يحصل بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل
وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم ينحط في الضعف فيحصل
منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تزداد
ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الذي
لا يبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده
اخر العمر على ذلك حسب الاغلب واما المولدة فهي قوة تفصل اي في
الانثيين قوة تفصل جزءا من الدم ويقع لان تقبل الصورة المنوية
ليستعد لذلك لفيضان قوة اخرى ينتقل مع المني الى الرحم فيفصل المني ويخالف
الى مواد الاعضاء بحيث تمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ويميز مادة الاعضاء
بعضها عن بعض ثم يعتني على تلك المواد قوة الصور لها فتعطيه الصورة الخاصة فيتم لذلك

لتلك وجه الاعضاء وهي نوعان مولدة ومصورة وهذا التقسيم للمني اي
الى الشيخ والى ما بعده لان مجموعهما راجع الى المولدة وضعه بعضهم بان المولدة يطلق
على معنى خاص اعني المحصل للمني وعلى معنى عام اعني المتصرف في المادة الغذائية
لبقاء النوع فالمصورة قسيم للمولدة بالمعنى الاول وقسم منها بالمعنى الثاني الا
ان المتعارف فيما بين الاطباء هو المعنى الاول ولذلك عد المصورة قوة على
حدة وجعلوا القوى الطبيعية اربعا اثنين منها لاجل التحصيل احداهما لبقاء الحي
الغاذية والاخرى لكماله وهي النامية واثنتان للنوع احداهما لتفصيل المادة
وهي المولدة والاخرى لتحصيل الصورة وهي المصورة واما تمييز المادة من الدم
وتفصيلها الى مواد الاعضاء فيجوز ان يكون فعلا للمصورة ايضا واما النوع الاول
فاوقعه للمصورة وسماه بالمفصلة كما ذكرنا فيما من تمهيد ويبثها في كل عضو
ايضا اي من البدن حرارة سارية فيه تسمى حرارة غريزية هي خادمة لقواه
يكون بها النضج وغيره من الافعال حتى المعدة حرارة من تلك الحرارة يكون
به الهضم المعدي وبعض الفصول وكذا من الكبد جزءا منها يكون به طبخ الكيلوس
وتحصيل الاخلاط وكذا في العروق وساير الاعضاء وفي القلب معظمها المنبجس
الدم وبعد ذلك اعني الروح المسمى بالروح عند الاطباء يقول القوى قد ذهب
جالينوس واتباعه الى ان تلك الحرارة المسماة بالغريزية هي الحرارة الاسطقسية
النارية التي افادت بالمخالطة ان بين الاسطقسات قواما والتئاما
وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حرارة اخرى ايقنت من السماء
على البدن بواسطة متعلق النفس به وهو المراد بابقائها على النفس
لا انها صادرة عن النفس واستدل على مغايرتها الغريزية للحرارة الا
الاسطقسية بان الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية ولذلك يسود ا
البدن ويتعفن وبان الغريزية اذا اشتدت في بعض الاشياء
الانسان او بعض الاوقات ازدادت الافعال الطبيعية جودة والا
الاسطقسية اذا اشتدت اضرت بتلك الافعال وبان الغريزية يوجد في ا
الاعضاء العلقية حتى في الطعم والشم كما في بعض الحيوانات فيكون التربيع

شديدة جدا فلو كانت هي الكيفية فان ريح اشار الى تغاير
سقوط لحوم الاعضاء واذابة شحومها حتى حرارة حمى الدق بالنوع لا
بالكيفية فان ريح اشار الى تغاير الحرارتين بعطف الغريزية
الحرارة الغريزية على وجه الاجزاء لحارة بالطبع من البدن وسببها
حيث قال فالحرارة ان يعينان على تحلل الرطوبة واعترض بان حرارة
الحمى الغارية تقوى الغدة من المزاج وانكر ت بسبب ملاقاة الاجزاء
البالغة وخرجت عن حرارتها حتى صارت الاجزاء الفاسدة في الكيفية لا
كالاجزاء الحادة فان تحلل الرطوبة واعلم انهم قالوا حرارة
غريزية ورطوبة غريزية ولم يقولوا برودة غريزية ويبوسة
غريزية لان الحرارة الة للطبيعة في افعالها والرطوبة مركب للحرارة
منسوبتا الى الغريزة بمعنى الطبيعة دون الاخريين انهم قالوا ان الحرارة
المنبعثة عن النفس الفائضة على البدن بواسطة تعلقها به هو الحار
الغريزي وهو جوهر حار لطيف غير لداع حافظ لكمالات البدن واطلاق
الحرارة عليه مجاز فان الحرارة الغريزية بالحقيقة كيفية فائضة من الحار
الغريزي الفائض على البدن ويعينها على ذلك الحرارة الغريزية
من خارج كالحرارة من الحركات واشعة الكواكب عامة النار دونها في
الادوية الاغذية الحارة محكمة الغاذية تعين احداث
قوة تتخذ عن بدنه بالقوة مثل القوة هي الغاذية ولابد من ا
الغاذية من امور ثلث الاول تحصل جوهر البدن الثاني ادخاله في جوهر
العضو تحت تعبير حرارة وهو الالصاق الثالث تشبيه به حتى يحصل له لون
وقوام ولونه وقوامه فهناك قوى محصلة وملصقة ومشبهة فالغاذية عبارة
عن مجموع القوى الثلث وقيل هي قوة اخرى تحدثها مجموع الثلث ومن
قوة حارة بدنه بالقوة الى ما اشتهر من ان الغذاء الذي لم يفرق
منه الغاذية لابد ان يكون مركبا فان مزج للبدن بالقوة واما البسيط
فلا يصير غذاء البتة عند بعضهم وجاز ان يكون مبدأ في الغذاء ساريا مجرى الجاري

المصنف كما ماء وقد يقال ان الهواء قد يغذو والروح التي في العروق الهوا
ولما كان العناصر متنازعة الى الانفكاك وذلك لميلانها بالطبع الى
احيازها الطبيعية وانضمام كل منها الى جانبه ولم يكن القوى الجسمانية
احيانا تفي بالالتئام دائما لما تقدم من ان القوى الجسمانية متناهية
من الطول والعرض والعمق اما على سبيل التولد منها فهو سهل
واما على سبيل التوالد فيها يعتذر وقيل عليه اي حمل تمام على ان التولد
مخصوص بالاول والتوالد بالثاني ثم لا يجوز ان يتغاير بهما
تحلل النفس ذات قوة يتصل عن المادة وذلك حال لا بد منه في القوى
لوجود المتولد لجواز ان يتولد من اجتماع العناصر بلا بدون بذر
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل وذلك الا في مفصولة
من شخص فلا يكون على مقدار الشخص كاملا فاذا النفس
النباتية النامية اي الواصلة الى كمالها من افعالها وانما اعتبر هذا
القيد لان اثر المولدة اعني فصل البذر لا يوجد فيها ابتداء بل بعد
ما يتكامل جسم النبات نوع تكامل ولا من اول الحال حتى يعجز المادة
عما يتصرف فيه المولدة وكذا اثر النامية يتقوم من سن الوقوف
وما بعدها يحفظ بها الشخص حفظ الشخص الكامل بالغاذية
وتكميلها للشخص الناقص مع الحفظ بالنامية وحفظها للنوع بالمولدة
الغاذية لكونها قوى اربع القوى الطبيعية ان كان تحتها الفعل قوة
اخرى سميت خادمة لتلك الاخرى كهذه القوى الاربع الطبيعية فانها
خادمة للغاذية ويقبل افعال المنهي بواسطة لفعل الغاذية وان لم يكن
تحتها الفعل قوة اخرى سميت مخدومة كالغاذية فان فعلها اعني الايراد
بدل ما يتحلل ليس لفعل قوة اخرى الا انها باعتبار فعلها الذي هو على
البدن خادمة للنامية كما تقدم وكذا اعني الغاذية والنامية باعتبار
انهما المادة لفعل المولدة خادمتان لها لان الغذاء يزدرد
على صيغة المجهول من ازدرده اي ابتلعه فان الغذاء اذا كان قليلا

والماسكة قوته حصلت هذه الاضواء فلهذا جاز الانهضام واما اذا كانت
الماسكة ضعيفة ولم يحصل الاحتواء التام بل يبقى فرجة بين الغذاء وسطح
المعدة فانه يحصل من البطن قراقر وبطوء الانحدار قالوا والذي يدل على
الماسكة من المعدة انا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء
وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء
شيء   لتنزل المني بطبعه لانه ثقيل قالوا ويدل ايضا على وجود
الماسكة من الرحم انا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة وكشفنا الرحم
عن الرحم وجدنا فمه منضما انضماما لا يمكن دخول الميل اليه وحدوث
الحمل بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل   وكذا يكفي سائر
الاعضاء اي ويدل على وجود الماسكة في سائر الاعضاء انه لو لم يكن
فيها ماسكة تمسك الخلط الذي جذبته اليها مدة ما يفعل فيه الهاضمة فعلها
لنزل ذلك الخلط عنها لانه ثقيل فلا يحصل للاعضاء اغتذاء تام
وفعل الهاضمة احالة الغذاء يعني انها تحيل الغذاء الى قوام ومزاج يتهيأ
بهما لان يصير جزءا من المغتذي ثم الهاضمة تحيله الى ما يكون جزءا منه
بالفعل   الاولى مبدؤها من الفم المذكور من الكتب المعتبرة كالقانون
وغيره وهو الصحيح ان ابتداء المرتبة الاولى من الفم وتمامها في المعدة
وان الثانية من الكبد والثالثة في العروق والرابعة من الاعضاء
فوق مائيتها المطبوخ وكذا فوق مائية المادة المخلوطة باللعاب فعل
على تغير مزاجها بالمضغ ثم يجري مع الغذاء في المعدة كيلوسا فقد يكون
لزاما كما في جوارح الصيد وقد يكون في الطعام المشروب كما في الكبد
والكيلوس اذا تم انهضامه جذبت المعدة الجذب لطائفه بالعروق المسماة
ماساريقا الى الكبد والداخلة من العروق المتصلة المتفرقة المنتشرة
في جميع اجزاء الكبد فيحصل ثانيا في الكبد بجملته الكيلوس فيتم هضمه كما فيها وانهضاما
ثانيا وتحلها صورة النوعية الغذائية وتحيل الى الاخلاط فهي منزلة المرتبة
للغذاء كونه وفساده ومن المرتبة الاولى تنتهي الى الكيفيات فقط والاخلاط

والاخلاط اذا انبعثت في العروق انهضمت انهضاما ثالثا وتميزت
عن كيفيتها فصارت الى المشابهة لان يصير جزءا من المغتذي بالفعل واذا انها
تولدت من قوة مائية العروق الى الاعضاء وانتقال الى جواهرها وحققت
صورة الاخلاط بعد العروق الى الاعضاء كما في المعدة الى الكبد فان الاحوال
الواقعة فيها انتقال في الكيفية من حيث الا ان في التصور الواقعة في الكبد والاعضاء
تكثر مراتب الهضم لطيف الغذاء وغير هذه هي قوة لان ما يصير جزءا للبدن الذي هو
محل الاثر من الصور فلا بد من قوة دافعة للفضول التي هي جزء من جملة البدن وتنقية
اياه   ان الان لتجذب الاعضاء عند الهضم كما فيها التي هي يسير الى الاعلى
لو تم ما فيها من الفضول وكذا قوة المعدة تحيل الى فوق عند القيء لو تم ما فيها
وتحرك الاخلاط ايضا بقوتها قالوا والرحم يحرك عند الولادة الطبيعية حتى توجه
الجنين حركة شديدة ليدفع ما فيها   فان النمو هو الازدياد على نسبة طبيعية
الاعتياد فان الازدياد في النمو يكون من الاقطار الثلاثة على النسب التي يحتاج
كمال ومطلب الغاية المذكورة في تمام الخلق والنمو يختص بالنمو   والحق
ان القوة المصورة والغاذية بالغ من ذلك فابطل القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن طبيعة موكلة بجميع الافعال بعلمها
بالشعور والاختيار كما   وعلا يحكم ان يكون فاعلها انه يجوز كونها
فاعلة لتلك الافعال المحكمة مع عدم شعورها بها بحيث يحكم العقل العلم والارادة
اراها ما خلا وجه ينفيه عنها تلك الالات على الجبلة والادراك   حتى منها ايضا
ويمنع منها بالحقيقة يتولد من العاقل من الحواس بعضها ذكر الانسان على الحق في
نفس الامر او الحق فيها كذلك ظهر ان يحقق في نفس الامر كذا ادعى بعض
الحيوانات وان لم يعلمها كما ان الاكثر لا يعلم قوة الابعاد والعين لا يعلم ادخل
الجارح وبتداوي في تنوع القوى بالكلية لا انقسام لحواس الحيوان في انها الى
باختلاف مزاجه فلا بد من قوة يدرك بها ما يناسب مزاجه ويحتمل من تكيفها كالنمو
ولو كان حادثا شيئا في جميع جلد الاعضاء وما كان في جلد باطن الاذن اقوى فهو طن
جلد الاصابع وكاتبا في جلد اطلاق البشرة   فانه يجوز ان يكون والاخرى تتم من

منها الحقيقي ثم بعد ما ذكره من ان القوة الواحدة لا يوجد حقيقها الا في
واحد فقالوا اما هذا فلان المطعومات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى متعددة
مختلفة لحكم بالتضاد وبينهما فانه يشتمل الملموسات على قوة واحدة تجمع الحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة
والصلابة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا
ويجوز ان يكون لنوع القوة بالعموم الواحد مشتركة بينهما وان يكون مختلفا في
الالة اتفق انه غير ممتنع فيجوز فلا يلزم اتحاد القوة وتعدد الحكم بالتضاد
ولا بد ان يدرك الطرفين معا واذا جاز ادراك قوة واحدة للمتضادين فقد جوزنا
انسان علم لا يجوز ان يجوز منهما ما هو اكثر من حالين وايضا فان الطعوم وكذا الروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد بينها
بين الملموسات اكثر واقوى لا يجري نفي ويجوز ان يكون قوة واحدة بها لادراك جميع
نوع الكيفيات فيكون لنوع واحد النفي الا كثيرة منها ان متعددة ولا اتحاد ونحوه
ولا يتم فضل نوع القوة الا بالملامسة بين الالة ومحل الكيفية الملموسة ولما
كانت ان من كل حاسة الالة يتوقف ادراكها المحسوسات على وصول بينهما وذلك
بالمماسة القوة الذائقة انما لحس بعد الذائقة لا لان الالة بها جوهر المطعومات الملاقية
الذائقة كما ان الاحساس بالملامسة الا اعتبار الحيوان فكانت ايضا اقرب الى اللامسة
وقد تركب من الطعم والملمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان
ينفعل عنها لاكتسابه بالجنس وكذا الفرد ومن تجدد حلاوة في الناس القوية وكذا كما
واحد بلا تمييز من الحس اولا الذائقة نسبة الذائقة مع ان الاحساس في الاحتياج
الى الالة كما ذكرنا من الفرع وبالجملة ينبغي ان يكون ما دامت الطعوم في نفسها
ليكون حق طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان لم يعن اذا لم يعرف لعابه الطعم الخالط
الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الملاكة والمشروبة الاشربة يوكل الطعم الادرك
لله اذا غلب عليه العذاء مجادرك الحلو وانما دونه من الرطوبة للطعوم الى الذائقة
اذا ما لم يختلط بها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يوضح حق الرطوبة معها في جرم الاناء
الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ثم انما تتكيف حق الرطوبة بسبب ايجاد ومجاورة

وهو ما يكون الملموس كيفيتها وعلى التقدير الاول الالة بين الذائقة وبحسوسها فهو
بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف ومنها قوة مودعة في الزائدتين
يدل على وجوده ما بطلان النوع انها مختصة بالطرفين الحلمتين العصبتين الزائدتين
تشابه الحلمة وهو معلوم فان المسك البعيد لو وضع ذلك الجسم ذو الرائحة لا يحس
ويزيد بانتشار روائحه ثم يتجلى الهواء المتحلل منه ثم يحصل من ادراك الرائحة لان الرائحة
تزداد وتنتشر بالتحريك ونحوه وقد يقال ان الجسم ذو الرائحة من الثمار الذي لا
يدرك الشم بحال على انه يكون بالتحلل الا ان الغالب هو الاول اي تكيف الهواء
وايصاله الرائحة الى الخيشوم بلا تحلل واياما كان فلا بد في ادراك الشامة
من وصول حامل الرائحة اليها كما في الذائقة واللامسة وزعم بعضهم ان الرائحة
قوية حتى الى الشامة بلا تحلل من ذي الرائحة ولا استحالة من الهواء المتوسط بل
بان ينفعل ذو الرائحة في الشامة من غير ان ينفعل في الجسم المتوسط بينهما شيء كما في
التعليم الاول من ان الرخمة تنتقل من مسافة بعيدة الى فرسخ بسبب الجيف التي
حصلت في مقابلها ولعدم النسيم في اليوم ما يتشبث مع افتتاح ان يتحلل من تلك الجيف
اجزاء مسافة بعيدة الى فرسخ او ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وقد يجوز انتقال الرائحة
بوزع الجيف الى منازل الرخمة على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حتى
هي محلقة في الجو العالي ومن الحواس الظاهرة السامع المسموع هو الصوت وحواسها
وسنبين بيانها وبيان ان سبب الصوت ماذا وانه موجود في الهواء الحاصل في
قابع الصماخ وانه مسموع حال وصول حامله الى الصماخ ووجه للعصبة المفروشة
في مقعرة لجلد الطبلة وقيل وصوله اليها ايضا اذا كان قريبا منه ومنها قوة مودعة
في العصبتين اللتين تلتقيان فانه يا ان من مقدم الدماغ يحيطان الجوف ثم ان يلتقيا
ويأتيان حتى يتلاقيا ويتقاطعا تقاطعا صليبيا ثم يتصل كل منهما الى ما يتباعد
حوران الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اقرب من القوة الباصرة ومجمع
النور وانما جعلت تماثلا العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح
الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة يدرك بها الاضواء والالوان
وهو لاولا بالذات ثم قيل عليه ان اريد بالادراك بالذات الادراك بلا واسطة بعضهم الى الادراك

فاللون لا يكون مدركا بالذات اذ لا يدرك البصر الا بعد تكيفه بكيفية الضوء وان اراد
به ادراك النفس بواسطة البصر من غير تحقق تعلق فلم لا يكون ادراك الشكل والاحوال كذلك
معه كذلك والجواب انه اراد بما ذكر ان الضوء له رؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة
يكون تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلق بعينها بالضوء ثانيا وبالعرض على
ما عرفت من الاعراض الاولية والاعراض الثانوية على ما مر في الحركة الذاتية
والحركة العرضية وهذه الرؤية اعني رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى وان
اللون الظاهر له رؤية متعلقة به ابتداء بالفعل كذلك الا انها مشروطة بوجود
الرؤية الاولى فاذا اذا نظرنا لونا حيثما فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء
اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا ينكشف كل واحد منهما عند
الحس انكشافا تاما واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق شيء منها رؤية ابتداء
بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله
وحركته وحسنه وقبحه ومعنى مرئيته بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بتلك الرؤية
لا برؤية اخرى متعلقة بها ابتداء ولهذا لم ينكشف نوع انكشافها عند الحس
انكشاف الضوء واللون وزعم بعضهم ان المطروح الاجسام المظلمة بالذات في تحلل
والتخلخل لانه لو ثبت الرؤية للاتبع فلو ان في الشرع نسبة الرؤية الى الاتبع
فذهب جماعة الى ان رؤيته للاشياء التي هي من خارج ان تتردد جماعة من جملة
بها وذهب الاخرون الى انها صفة اخرى لكنها لا يكون بها الا لحق وهاهنا
جعلنا اذ لا حاجة ره مثال وكانه لكونه انما يكون بالانطباع كانه اراد
او بخروج شعاع ليتناول محاذات اللطيف القوي الذي للمشهورين في الابصار
المقابلة المخصوصة بين ان يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل
كما في رؤية الاوضاع عراض فانها في حكم محاذها المنحرفة بالذات المحاذية
للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة وعدم البعد المفرط
هذا الشرط يتفاوت بقوة تحقق البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب
اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار يرى ولا يرى الصغير

المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر وعدم
القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بعظم جثته ويلتبس الاجزاء
اللطيفة التي حد بعضها ببعض بحيث لا يميز البصر بينهما وهذا الاشتراط انما
باعتبار الوصول حتى اذا التصق المبصر سطح البصر بطل الابصار واما عدم القرب
المفرط فهو شرط يختلف باختلاف قوة الباصرة وضعفها وباختلاف القرب
والبعد كما لا يخفى الحجاب بين الرائي والمرئي هو كجسم الملون او المضيء وكون ا
المرئي كثيفا يعني الملون يعني ماله حامل من انما اشترط في الرؤية كونه الشيء
ذا لون للرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات الغير المرئية
هذا الاخير اما قبل وقد يتغافل اي حصول البعد للقوة الاخرى حتى لا يلتفت الحالة
والعضو الى الاخر وتوسط الشفاف فصار ان شرائط الرؤية عشرة كما علمت
مما لو وقع حصول هذه الشرائط وجبت الرؤية والا لزم السفسطة كما ذكرنا
والرؤية يحصل بخروج الشعاع المذاهب المشهورون للحكماء في الابصار ثلاثة
الاول مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند المصنف
واتباعه كالرئيس وغيره ومعناه ان الابصار انما يحصل بعد انطباع صورة
المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين وتاديها
الى الحس المشترك قالوا ان من قابل المبصر الباصرة يوجب صورة مثل صورته
على الجليدية ولا يحتاج للمبصر موقف ذلك مفصلا ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديي العينين
بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم
يريدوا ان تادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لانطباع
الصورة على الملتقى وانطباعها عليه معد لانطباعها على الحس المشترك وا
واستدلوا على ذلك بان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدث مسح طويلة
ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ الى النظر في الخضرة
الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه حين كذا واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر

ثم نظر الى لون اخر ثم لو ادى ذلك اللون فانه لا يقابل مختلطا بالحمرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا والدليل
ايضا بان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا مفرطا لا يرى كما هو
واذا بعد منه يرى اصغر منه مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد
حتى يرى كنقطة ثم يخفى بحيث لا يرى وما ذلك الا لان الاقرب يقع في جزء
اعظم من الجليدية والابعد في جزء اصغر وبيان كيفية ذلك بان المرئي اذا كان
قريبا بعده موضوعا من الرائي فان الخطين الخارجين من البصر الواصلين
الى طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند الباصرة ويرتسم فيها صورة المرئي
فاذا بعد المرئي اكثر مما قرب كانت الزاوية التي بين الخطين الخارجين من البصر
الواصلين الى طرفي المرئي اصغر من الزاوية الاولى كما يشهد به الحس
القوي فيرتسم الصورة المرئية في ضمن الزاوية الصغرى اصغر وكلما تزايد
البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة قرب احدهما
من الاخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتنتفي الزاوية ويبطل الرؤية
ويبنى على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم فيها صورة المرئي ان نتوهم
خطوطا خارجة من البصر الى المرئي على هيئة مخروط رأسه عند الباصرة
وقاعدته متصلة بالمرئي فالزاوية الحادثة عند رأس المخروط تحيط بجزء
من الجليدية قطعا فذلك الجزء هو محل ارتسام صورة المرئي وكلما كان بعد
المرئي اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر لان
الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما ينضبط اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع
واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فيمتنع
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
او لا وتوجه عليه اي على الدليل الاول ان يقال ان صورة المرئي الذي ثبتت
مثلا باقية في الخيال لا في الباصرة وعلى الثاني انا لا نسلم ان الاصغر

لتفاوت المرئي بحسب الابعاد امر لوي ما تخيلتموه واعلم ان الشارح بين
فيما مر قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في
الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس
الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في ناظرة ما هو اكبر منه فهو اذا
فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه و
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادرك بعد الشيء عنا
ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت
في العين وتادت لكونها بها تنبهت النفس فادركت المرئي الموجود
في الخارج على هيئته وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار
لا انها مبصرة الثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج
شعاع من البصر على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح
المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي
تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر
اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه
ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب
جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر
تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيتخيل الادراك
بسببه وتخيل لحركته هيئة مخروط واستدل على هذا المذهب اعني خروج
الشعاع بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة وذلك اما لان ينطبع من
الوجه صورة في المرآة ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين كما يزعمه
اصحاب الانطباع واما لان الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآة الصقيلة
لنها الى الوجه فيبصر الوجه حينئذ والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت
في المرآة او انها مثلا لانطبعت في موضع معين ولم يتغير موضعها بزوال
شيء اخر الا ان يرى ان لكانا باطل اذ لا نظره لانعكاس الضوء عن الحمرة البد لزم

لزم ذلك اللون هو صفا بعينها من الحداد ولم يختلف بانتقال الرائي من مكان
الى اخر لكنك ترى صورة الجزء مختلف مكانها من المرآة او المرآة يجب انتقا
لك بعين الثاني وهو الغلط وانا ذلك بان الانطباع وخروج الشعاع
ليسا على طرفي نقيض يمتنع ارتفاعهما معا لم لا يجوز ان يكون الابصار
من كل شيء معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث
يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس
بذلك المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة الثالث مذهب طائفة من الحكماء
وهو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف
الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك
آلة للابصار وهذا المذهب قريب من المذهب الثاني واذا عرفت ما حررناه
من تفاصيل مذاهب الابصار ومآخذها فقد عرفت ان المتبادر من كلام المحشي
انه اختار منها المذهب الثاني القائل بخروج الشعاع فيتجه عليه ما ذكره
من الاشكالات الا ان ان مع اشارة الى ما هو بل كلام القائلين ا
بخروج الشعاع لتندفع به تلك الاشكالات وهو انهم ارادوا بما ذكر
كروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان ينعكس على سطحه من
الجلاء الفائض الشعاع بكون ذلك الشعاع فاعلا لمخروط منتهيا اليه
عند مركز الناظر لكنهم توهموا حدوث الشعاع بكيفية حدوث مقابلة للعين
خروج الشعاع اليه مجازا على قبيل تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس
بخروج الضوء عنها اليه وهذا ان وقيل يجوز خروج الشعاع من البصر الا ان
النظر ان يقال ان الابصار انما يكون بذلك الشعاع الواقع على سطح
المرئي فينبغي ان يرى على مقدار واحد من جميع ابعاده بل ان يدفع
بان ذلك الشعاع مقدار مخروط اقوى من اطرافه فاذا بعد المرئي لم يرد منه
ما يضعف شعاعه واما حول ان يعلم ان الابصار انما يكون في تلك
الخطوط عند راس المخروط منظوراته لان ذلك انما يناسب القول بالانطباع
كما تقدم اولا يرى ان القائلين بخروج الشعاع جعلوه لم يتمكنوا في تفاوت

ن تفاوت المرئي صغراً او كبراً باختلاف زوايا رؤس المخروطات حقيقة او نحوه
بل القائلين منهم بكون المخروط مصمتا زعموا انها بل سهم المخروط اقوى شيء في المخروط
رايه فاذا بعد المرئي احتيج الى [illegible] جملة اطراف قاعدة المخروط
واما القائل بكون المخروط خطوطا فوجه ان ما بين الخطوط من المرئي ليس بمرئي
وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من
المرئي اقل فيرى لذلك اصغر   لان الشعاع ان كان جسما القائلين بخ
بخروج الشعاع يرد عليهم اشكالات الاول ان الشعاع ان كان عرضا امتنع
عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من جانب على صغر حا
من حيث الصغر جسم يتصل بخرق الافلاك الى كرة الثوابت وايضا حركة الاجسام
اما ان يكون طبيعية ولا قسرية ولا ارادية كما ذكر واعترض عليه بانه لا يجوز ان يكون
حركته الى جهة واحدة طبيعته الى ما هو اعم من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر
معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية وحصول انتفاء الارادة
معلوم بالمشاهدة دون اليقين الثاني انه لو كان بخروج الشعاع لوجب ان يشوش عند
هبوب الرياح وانعكاس الشعاع الى ما لا يقابل الوجه حتى الان ان ما لا
يقابله ولا يرى ما يقابله الثالث انه لو لم يتصل الا بالشعاع الى المرئي وانه لا
خلاء وانا لا نرى العين الى الثوابت وان جسم بالانفعال منع الاشكالات
عن ذلك القائلون كما اشرنا اليه وان قيل يتكيف الهواء بكيفية شعاع البصر سلمنا
انا نسلم بالفرق ان الشعاع الذي في حيز البصر لا يقوى على
ما بينه وبين فلك البروج الثوابت بل نقول ان البصر او الانسان بل القيد
لو كان بجملته نورا او نارا لم يتصور ان له على عشرة فراسخ من الهواء
وانما اطنبنا في هذا المقام بتفصيل المذاهب ايراد بعض المناقشات الا
عن اشعار ان تشوق للمتعلمين الى فنون المباحث التي يتشرف بها طلاب
الاذهان المتطلعة لطلب ابوابها وترشدهم الى الرجوع الى غرائبها   والشعاع
اذا انعكس من المرئي الى الرائي البصر وجه القائلين بخروج الشعاع
فزعموا ان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة انعكس منه الى شيء اخر

من ذلك الصقيل كو منه مما يوجه عنه الشعاع لان زاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا كان الصقيل مقابلا للوجه بحيث لكن
الخطوط التي عنه الخارجة من العين قائمة عليه انعكست على انفسها فوقعت الوجه
بحيث يكون للخطوط التي عنه الخارجة من العين قائمة عليه انعكست على انفسها فوقعت
على وجه ميزى بها وجه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة
كما هو المعتاد فيجب ان صورة وجه منطبعة في المرآة وهو باطل بما ذكرناه
ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة ظن ان صورته
انه قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها ظن ان صورته غائرة
في عمقها والبعض من ابصار المرئي الواحد متعددا انما يكون بالانطباع
ذهبوا الكاتم الى ان الانطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصار
والا لرؤي الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورتين من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان
عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة واحدة لاجل
عارض حتى احدى العينين راى ذلك الشيء متعددا واما اذا حاذى الشعاع فقط
بلغوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يحيط سهماهما واحدا
رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا الا انه مع البعد
في تمام المخروط وفي عبارة الشرح نوع خفاء والظاهر ان يقال فاذا وقع
سهما المخروطين على موضع واحد من المرئي رأى العينان المرئي شيئا واحدا
وذلك بان يلتقي السهمان من عند الرائي وصارا واحدا وان خرج بحرف التقاطع
عند وصولها الى المرئي رأت العينان المرئي متعددا او ذلك اذا لم تلتقيا
ولم يتحدا عند وقوعهما فيهما ان تم لغلظ الرائي بل المرئي في موضعين
ثم شرع في اثبات الحواس الباطنة والحواس الظاهرة لكونها ظاهرة الوجود
مستغنية عن الاثبات وانما يبحث عنها عن كيفيتها الا حس بها كما تقدم واما الحواس
الباطنة فيبحث عنها عن اثباتها ونفي يرها ونحوها ولا دلالة عليها على
انحصارها فيما ذكروا الا انا لم نجد ما من النفس الا في بعد الحواس الظاهرة ويبقى

و ثانيها انها مدركة واما معينة اذ حصر اعتقادا لجواز ان يكون مدركة الصور هو في
متعلق على حسب تعلق الصور بنفس الحواس الظاهرة وان يكون الاعانة
بوجه اخر غير الحفظ والتصرف وان يكون التصرف في الصور بقوة وفي المعاني
بقوة اخرى على عكس ادراكهما هذا واما الحصار المدرك كان بالحواس
الباطنة في الصور والمعاني فلان المدرك اما كلي او جزئي والجزئي
اما مجرد او غير مجرد فالكلي والجزئي المجرد كالعقول مثلا مدرك كان
بالقوة العاقلة مرتسمان في النفس الناطقة او غير المجرد من الجزئيات
فاما ان يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة ويسمى كالمبصرات مثلا اولا ويسمى
معنى كالصداقة والعداوة الجزئيين المتعلقين بالمحسوسات ومعا الجني
الصورة وايضا في المدرك كان بالحواس الباطنة قالوا الاشك ان ادراك الصور
والمعاني حفظها والتصرف فيها افعال موجودة ولما كان ادراك الصور
والمعاني من النفس الناطقة لكونها جزئية جسمانية فلابد لكل فعل من
صنف الافعال من قوة جسمانية يكون مبدأ له ومعنى مما لا سبيل الى الكادية
بل الكلام من ان صنف القوى من متعلق بالذات او بالاعتبار
لانها يدرك بها لا ان المحسوسات الظاهرة وابعاضها فالحواس الظاهرة كجواسيس
لصنف القوة يؤدي بين مدرك كان فيه اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات بالترها فلذلك سميت بالحس المشترك وهو ترجمة
بنطاسيا باللغة اليونانية ولولا ذلك لما امكن للنفس ان يحكم بين المحسوسات
بالجمع والتفريق بل صنف القوة هي التي بها ادراك المحسوسات الظاهرة
يعني ان النفس يحكم بها بين المحسوسات لما اعترف بان الحكم للنفس وان ما
اسناده الى القوة مجاز فعند بطل قوله فاذن لا بد للنفس من نوع حكم الحس
النظر يدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا وذلك لان الحاكم
يجب ان يجتمع عنده ما يتعلق به حكمه واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها
قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعض منها وارتسام بعض اخر في آلتها كما في اذا حكمت على زيد

بانه ان وقد يكون ادراكهما في الحس لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بالمغايرة هذا الطعم فلا حاجة الى نوع يجمع بينهما صور المحسوسات الظاهرة
وسواحيج (؟) لا يحتاج ايضا الى قوة اخرى لتجمع بينها الكلي والجزئي حتى
حتى يمكن الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس كما توهمه
جماعة لتم ما ذكره اذ ليس من الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكمه عليهما والمفروض ان النفس ليس هي الحاكم فلا بد من قوة باطنة
يدرك انواع المحسوسات ويحكم بينهما   انا نرى القطر النازل ما في
من الحس النازل لا شك ان رؤيته هو كنقطة خطا مستقيما او مستديرا انما
يكون لاتصال ارتسامها في الحس حالا ومنع الاستقامة والاستدارة و
وليس هذا الاتصال في البصر لان ارتسام النقطة فيه والانطباع انما هو
بحسب مقابلتها اياه في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت النقطة
عن تلك المقابلة زال ذلك الارتسام والابصار فلا يتصور بقاء الارتسام
الابصاري زمانا حتى يتصل به ارتسام آخر فيتحصل في الباصرة
صورة خط مستقيم ومستدير بل لابد من قوة باطنة يتصل فيها ارتسامها
بقاء الحاصل من حدود المسافة على صورة المسافة الخط ومنهم من زعم انه يجوز
ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل
ان يزول المرتسم الاول لبقاء ارتسام الاول وسرعة لحوق الثاني فلا يكون
مقابلها وجه يتصل الارتسامات الى الارتسامات المتتالية
في البصر فيتصل بعضها ببعض من تلك القوة لا من البصر على صورة
خط مستقيم او دائرة ويرى النقطة كذلك على سبيل الاستمرار
اي كما ان عد سائر المبصرات وذلك لعدم الادراك الا على سبيل التخيل
اي لا كما يتخيله الانسان الاشياء من اكثر اوقاته فان التخيل ادراك
ضعيف بالعكس الى المعاينة وما ذكر اعني من اهتزاز النقطة خطا يعلم
ان الابصار بالحقيقة انما هو بالحس المشترك بتوسط الباصرة وكذا ادراك
سائر الحواس الظاهرة كما اشرنا اليه   المدرك يرى كما هو في الكلام

ومنهم من قال افراد الحرارة غير متماثلة لان حرارة الشمس
يفعل من تبييض الاشياء ما لا يفعله حرارة النار **قوله** فلا يوصف
لها الحاجة بالقياس الى غيرها لان الطبيعة من حيث هي هي
لما احتاجت الى تلك العلة المعينة استغنت بها من حيث هي هي
عن جميع ما عداها فلا تزول عنها الاستغناء و**قوله** بل الحاجة
انما عرضت لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية الخ •
اراد ان الموجود في الخارج والمحتاج الى العلة هو فرد •
من افرادها ولا وجود للطبيعة في الخارج على ما قرر فيه •
فلا اشكال من ذلك ويكون معنى احتياج الطبيعة الى علة ما
ان فردا منها يحتاج الى علة معينة وفردا آخر منها يحتاج
الى علة معينة اخرى فلم ينحصر احتياج افرادها في علة واحدة
معينة لكن يبقى قوله لكن كل واحد من الافراد لما احتاج
الى علة معينة واقتضت تلك العلة ذلك الفرد لزمه الطبيعة
لاشتمال الفرد عليها مستدركا منافيا لما تقدم لدلالته على وجود
الطبيعة في الخارج في ضمن الافراد • وان اراد ان
الطبيعة موجودة في ضمن افرادها لكن كل فرد يحتاج
الى علة معينة والطبيعة مستغنية على عن العلل المعينة ومحتاجة
الى علة ما   يتجه عليه ما قيل من ان علة ما لا وجود لها في ا
الخارج الا في الفعل فكيف يحتاج اليها الطبيعة الموجودة
في الخارج • وان سلم ان علة ما لها وجود في الخارج
فلا يتصور وجودها فيه الا في معين فيكون الطبيعة مفتقرة الى
ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك
الشيء • لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا محذور فيه
لانا نقول ان اردتم احد المعينات بعينه وجب ان لا يتبع الطبيعة
لغيره • وان اردتم احدا مبهما بعدم التعين فذلك لا وجود له

بن الى زح امثلا وان اردتم اخرًا مطلقًا فالى الكل معين
فهو لا يتحقق الا في ضمن هذا وذاك ويرد المحذور قوله اذ ليس
من الطا ذح بين شيء هو علة وشيء هو معلول يعني مفهومي العلة والمعلول
وهذا اشبه على انه لا تنافي وجعل المعنى من المفهوم من الوجود بل مما
ما يعرض للموجود لكن الى رجعه في العقل فلا يرد انه عادة للوجود
بعبارة منفصلة كما نبهت على ذلك من نظايره قوله ولو كان
موجود من الخارج لزم الشيء في الامور الموجودة المترتبة
قد مر غير مرة ان الشيء في امثال ذلك انما يلزم اذا لم يجز ان يكون
بعض افراد العلة مثلا خارجيا وبعضها اعتباريا وهو
لان وجود الطبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها فيجوز ان ينتهي
السلسلة الى علة اعتبارية فالاولى ان يقتصر على البينة قوله وهو
لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة بالمعقول الترتيب العقلي على ما هو
ولا شك من استحالته بين الشيء ونفسه ثم ان كان التوقف بمرتبة
واحدة لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهكذا تتزايد مراتب
التقدم على مراتب التوقف بمرتبة واحدة دائما وقد يكتفى
بلزوم توقف الشيء على نفسه فانه يجري ايضا لان التوقف نسبة
لا يتصور الا بين شيئين قال الامام في الملخص افتقار احتياج
كل واحد من الشيئين الى الاخر اما بغير واسطة او بواسطة معلوم بالضرورة
قوله وكلاهما من الدور اي توقف الشيء على ما يتوقف عليه قوله
لانا نعلم بالضرورة لا شك ان لنا ماهيات من حيث هي لوازم
يكون هي من هذه الحيثية مقتضية لها فلم لا يجوز ان يكون الوجود
من تلك اللوازم والضروريات مشتركة بين العقلاء والخصم يرجع
نفسه ولا يجد ذلك الحكم فلا يكون ضروريا وقد تقدم في تحقيق
هذا المقام ما فيه كفاية والوداد قد يخفى فيه عليه ما يزيل
خفاءه فلا ينبغي للمنصف ينبه قوله فلا يتجه نقضا ينبني على ما قاله

من ان علة الوجود اي العلة الموجدة لا بد ان يكون موجودة
قبل وجود معلولها وان الماهية بدون اعتبار الوجود
لا تجوز ان تكون علة للوجود قوله فلان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء منع المقدمة
او ردها المعلل بلا دليل عليها كانه يدعي بداهتها فالكلام
ح ان تمنع المعترض بداهتها ويسنده باستلزامها لاستحالة
وجود المعلول عند وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة لكن
الظاهر انه استدل على بطلانها بناء على ان دعوى بداهتها
تجري مجرى الاستدلال عليها ويمكن ان يجعل نقضا بان
يقال لو صح ما ذكرتم بجميع مقدماته لصح منع المقدمة ولو صحت
لزم المحال لصحة الدليل مشاركة للمحال فيبطل هذا النوع اعني
فرض وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة فرض للنقيضين
معا فانه لما فرض عدم البعيدة لزم عدم القريبة لان عدم
العلة علة لعدم المعلول ولما فرض مع ذلك وجود القريبة
لزمه وجود البعيدة لان وجود المعلول يستلزم وجود العلة
فقد لزم من الفرض المذكور وجود القريبة والبعيدة معا
وعدمهما معا فلزم الاول اعني وجودهما معا ما يقتضيه
وهو وجود المعلول ولزم الثاني عدمهما ما يقتضيه
وهو عدم المعلول فلم يلزم وجود المعلول بدون العلة
البعيدة كما توهم بل لزم من وجود القريبة والبعيدة معا
غاية ما في الباب انه فرض مع ذلك عدمهما فلزم عدم
المعلول من الفرض الثاني وبذلك يتضح وجه لزوم وجود
المعلول ووجه لزوم عدمه معا في الفرض المذكور قوله
وان سلم انهما جزء من العلة اشار بفرض التسليم الى ان العلة
القريبة علة تامة وذلك بالنظر الى النظام لانهما جمع ما يتوقف

سوقف عليه الشيء بلا واسطة وفي الحقيقة هي جزء من العلة التامة
المعتبرة بجميع ما يتوقف عليه الشيء سواء كان بواسطة او بغير واسطة
فكلتاهما مع ذلك جزء مستلزم للمعلول اذ بهما يتم العلة التامة مطلقا فا
تخلف عن القريبة تخلف عن العلة بعينها التامة في الحقيقة
قوله بل لما نقول حاصلا انك فرضت وجود القريبة مع عدم
البعيدة ولا شك ان عدم الفرض غير مطابق للواقع اذ يستحيل وجود
القريبة مع عدم البعيدة في نفس الامر فان زعمت انه يلزم من هذا
الفرض وجود المعلول على ذلك التقدير ورد عليه منع التقدير فان
وجود المعلول في نفس الامر وان كان لازما لوجود العلة القريبة
في نفس الامر لكن تقدير وجودها بدون البعيدة يمنع في ذاته لا يكفي
ذلك اللزوم الواقع بحسب نفس الامر تنبيها على هذا التقدير المحال
ولئن سلم اللزوم على التقدير ايضا كان المحال عادة كونه ان لا يكون
المحتاج الى شيء محتاجا اليه كالمحتاج الذي ذلك المبني على التقدير الذي
لا يطابق الواقع وذلك لانا في احتياجه بحسب نفس الامر وكلامنا
فيه اذ المقصود ابطال الدور في نفس الامر لا ابطاله على التقدير
هذا وقد وقع سقوط منع التقدير ههنا بان الامر اذا اقتضى لذاته
شيئا فانه يقتضيه على كل حال لان الحال ان كان ذاتيا فلا يتخلف
ما بالذات وان كان عرضيا فما بالذات لا يزول بالعرض ولا شك
ان العلة القريبة لذاته توجب المعلول وتستلزمه فلا يتخلف عنها
لاجل شيء لذاتها وما اشتهر فيما بينهم من ان المحال جاز ان يستلزم
المحال ليس كليا جاريا في جميع الصور لجواز ان يكون احد المحالين
منافيا للاخر كما في هذه الصورة فلا يجامعه فضلا عن ان يلزمه
قوله الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية
يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وكلما يلزم عدمه على تقدير
وجوده يكون محالا اه فيتسلسل هذا الكلام الطويل ليس شرحا لما ذكره

الحص ولا دلالة عليه اصلا والاولى بانه اشارة الى الطريقة
المخترعة له مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لم يجب
لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فالممكن من حيث انه
لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة
لما كان في الوجود موجود فلابد من واجب لذاته وقد ثبت من اجل الوجود
وانقطعت السلسلة به ايضا وتنطبق عبارة المتن على هذه الطريقة
بقوله لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة يمتنع الحصول بدون علة
واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب لا يوجد بنفسه والاحتياج الى علة
يجب اولا فيوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب
على المعلول وقوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا
لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصرت الموجودات في الممكن
لم يوجد شيء منها فلابد من وجود علة واجبة لذاتها فيكون
طرفا للسلسلة قوله والاحاد باجمعها متعلقة بكل واحد
منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فالها علة فيبطل
الاحاد باجمعها يعتبر تارة مع ملاحظة اجتماعية تصيرها شيئا
واحدا ويعتبر اخرى بحيث لا يخرج عنها واحد منها بدون
اعتبار هيئة اجتماعية تصيرها شيئا واحدا والمعتبر فان اراد
بالاحاد باجمعها المعنى الاول منعنا كون الاحاد ممكنة
بل هي ممتنعة اذ ليس في الخارج الا الاحاد المتعددة
التي بعضها مجرد وبعضها مادي وليس لها هيئة وحدانية الا
بالفعل وكون كل واحد ممكنا لا يستلزم امكان المجموع بهذا
المعنى لان الهيئة الوحدانية التي اخذت لها في الفعل داخلة
في مفهوم المجموع وهي امر اعتباري يستحيل وجودها في الخارج
واستحالة جزء واحد كافية في استحالة الكل وان اراد با
لاحاد باجمعها المعنى الثاني فلنا علتها نفسها على معنى

على معنى انها يكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان الكل
منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد
من احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن الجملة الا ماخوذة
على هذا الوجه غير الافراد لم تحتج الى علة غير علل الافراد
ولا استحالة من تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان يعلل
انا كل واحد بما قبل في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج
تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون معللة
بنفسها اي كافية فيها انما المستحيل تعليل شيء واحد معين
بنفسه فالجواب انه لا شك ان الاحاد بالغة الى غير النهاية
ممكنة لما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود
يحتاج الى علة كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة
الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وما كان لكل واحد
من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة
الموجدة للكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد ونقول جميع
تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون
عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول يقتضي
ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة لنفسه لان العلة الموجدة
لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد
متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء
ومن المحال تقدم المجموع على نفسه والكتاب انما وضع في
تعليل مجموعها بمجموعها وما حققنا بين ان بطلان فالاول هو المتنازع
الذي نحن بصدد ابطاله لا الاول والثاني مما ينبه على
بطلانه بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع
تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور قوله او كل واحد
منها والاحاد لا يجب لكل واحد منها اي مجموع الاحاد كما هو

باسرها لا يكون علة الموجدة الكافية فيه كل واحد من الاحاد
لان كل واحد منها محتاج الى علته الموجدة له فلا يكون مستقلا
في ايجاد السلسلة لان موجده لا بد وان يكون له مدخل في
ايجاده السلسلة قطعا وليس موجدة صادرا عنه فلا يجوز
كون كل واحد ولا كونه مع ما يصدر عنه كافيا في ايجاد
السلسلة لتوقفها في الايجاد على غير كل واحد مما ليس
صادرا عنه فتامل وايضا يلزم كون كل واحد علة توارد
العلل على معلول واحد هو مجموع السلسلة قوله وليس بعض
الاحاد اولى بالعلية من بعض الى قوله فيكون تعلق الاحاد
بها بالمعلولية اولى قيل محصل هذا الكلام ان بعض الاحاد
ليس اولى لان يكون لها اولى وذلك لبطلان التالي لانه تعليل
لنفي الشيء باثباته وانه بما نفى وهو مدفوع بان المقصود
انه لا اولوية لبعض اصلا لان البعض الذي فرض انه
اولى لا شك انه معلول فيكون علة اولى بالقياس اليه فكان
هو اولى ثم ان تلك العلة ايضا معلولة قطعا فلا يكون
هي اولى بل علتها وهكذا فلا اولوية في شيء من الابعاض
فلم يتعقد باثبات الاولوية للعلة الا نفيها عن المعلول
ولا بما هو من ذلك كما لا يخفى قوله وامر خارج
هذا اي ينبغي ان يكون ما هو خارج بتمامه عن السلسلة وما يركب
من الداخل فيها والخارج عنها قوله فيكون ذلك
الامر الخارج واجبا لذاته اي يجب ان يكون موجودا
لان الكلام في العلة الموجدة وان يكون واجب الوجود
لما ذكره قوله وحينئذ يندفع ما قيل انه يجوز اعترض عليه
بان انه فاعلهم لجواز ان يكون السلسلة منقطعة الى غير النهاية
ويكون الخارج عنها ممكنا وعلة لجملة الاحاد فلا قطع

السلسلة بذلك الخارج ويكون اي ذلك الخارج مندرجاً
في سلسلة اخرى وهكذا الى ما يتناهى من السلاسل والجواب
انه قد تبين اولاً ان كل واحد من تلك السلسلة يمتنع الحصول
بدون ذلك الخارج الموجد لها استقلالاً لا اقل من ان
يكون موجداً لواحد منها ابتداءً فيكون واقعاً في انتظام السلسلة
فينقطع السلسلة به لا يقال ذلك الخارج مركب من واجب
وممكن فلا ينقطع السلسلة به لانا نقول ذلك المركب يكون
ممكناً واقعاً في السلسلة فلا يكون خارجاً عنها هذا وجوابه حينئذ
تم ما ذكره ولا حاجة الى ما قاله المعترض من انه ينبغي ان يقال
ذلك الخارج يجب ان يكون علة موجدة لبعض تلك الآحاد والا لكان
كل منها واقعاً بموجد اخرى موجدة فيحصل الجملة بحصول جميع آحادها
بموجباتها من غير احتياج الى ذلك الخارج فلا يكون علة للجملة
والمفروض خلافه واذا وجب ان يكون علة موجدة لبعض تلك ا
الآحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض
له علة موجدة للسلسلة فرضاً فثبت ان كون علة السلسلة الخارجة
عنها محال كما ان كونها جزءاً من السلسلة او نفسها محال ايضاً فبطل
السلسلة وهو المطلوب قوله واذا كان جميع تطابقهما ولا يكون
من وسطها طرفاً ينقطع به السلسلة رد ذلك بمثل ما تقدم من جواز
كون ذلك الخارج الواجب علة للسلسلة بجزء واقع في انتظام احادها
متسلسل قطعاً انه لا يتم البيان بهذا الوجه بل بما قدمناه من البيان
وقد عرفت ان تمام البيان بهذا الوجه تام من غير حاجة الى بيان
المتقدم قوله قيل ان الاثم بالعلة جملة الموجود التي يصدق على كل
واحد منها انه مفتقر اليه اي ان الاثم بالعلة العلة التامة اجزاء
ان الآحاد بأسرها علة لبعضها والآثام من ذلك تقدمها على بعضها
لان العلة التامة لا يجب تقدمها اذ المركب من المادة والصورة

والصورة تمتنع تقدمه على المعلول لانه نفس المعلول بعينه اذا
ضم اليه شيء آخر قوله اجيب بان المراد بالعلة الفاعلية
المستقلة وهي ما لا يتوقف في التاثير الى معاون لا يكون
هذا اي المراد بالعلة المؤثرة المستقلة بالتاثير في السلسلة
ومعنى استقلاله بالتاثير في السلسلة ان لا يكون له شريك
في ذلك التاثير او يكون له شريك في ذلك لكن يكون ذلك
الشريك الذي سماه معاوناً متأخراً عنه والمؤثر المستقل
بهذا الوجه يعني هو الذي سميناه علة موجدة كافية في ايجاد
السلسلة وهي الفاعل المستجمع لما له مدخل في تأثيره وهذا
الاستدلال لا ينافي اعتبار شرط في التاثير خارج
عن ذات المستقل وان كان معتبراً في استقلاله ولا اعتبار
معاون اي شريك في التاثير متأخر عن المستقل اي بالذات
اعتبار معاون لا يكون معه واما مادة المعلول المركب وصورته
فيجب ان يكون اثرين لهذه العلة المستقلة ايضاً ولا كان
ان العلة الموجدة للسلسلة المستقلة بهذا المعنى يكون متقدمة
على المعلول فلا يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها لاحتياج
في التاثير الى معاون ليس معه وهو علية البعض للآحاد
ما ذكره قوله لان تعلق الآحاد بكل بعض من حيث يستلزم
الاحادية على السوية قيل عليه سلمنا ان لكل بعض مساوي
غيره في كونه جزءاً من العلة المادية لتقوم المركب لكن لم لا يجوز
ان يكون لبعض معين جهة اخرى يقتضي اختصاصه بالفاعلية
للجملة دون باقي الابعاض وهو [illegible] وما ذكر في الجواب
من ان ذلك البعض المعين له علة في السلسلة قطعاً وتلك
العلة من كونها محصلة للسلسلة [illegible] منها اقوى في الفاعلية
اولى بالضرورة فلا [illegible] من الابعاض بالفاعلية للجملة

قوله انه لجاز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى آخره اراد
بالمعلول الاول المعلول الاخير لانه اول بحسب اعتبار التسلسل
فلو فرض كونه علة لكان علة اول بالنسبة منه لما ذكرنا
اي لو فرض كون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية
علة للسلسلة لم يكن علة لها لان علة اولى بالعلية منه لما
ذكرنا من ان شيئا من ابعاض السلسلة ليس باولى بالعلية لان
علته اولى بذلك منه فان قلت ما عدا المعلول الاول الى
غير النهاية ليس له علة حتى يكون اولى بالعلية منه قلنا لو لم يكن
له علة لزم استغناء الممكن عن العلة لانه ممكن لما عرفت
ويكون علته على قياس ما ذكرنا هو ما عدا المعلول الثاني
الى غير النهاية وهكذا الى ما لا يتناهى قوله وانما يلزم
ذلك اذا كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء فاما اذا
لم يكن هناك الا وجودات الاجزاء كان المحتاج الى العلة
كل واحد من الاجزاء لا المجموع من حيث هو مجموع والجواب
بالحصة من قبل هو انه لما كان كل واحد ممكنا موجودا
كان الاحاد باسرها ممكنات موجودة فلا بد لها من علة
هو جزء كافية في ايجادها وحينئذ لا يجوز ان يكون نفس الاحاد
كما عرفت واما قوله فان وجود كل واحد جزء مفهوم لوجودات
الاجزاء فهذا اعترض عليه بانه مناف لما تقرر في مباحث
الوجود من انه بسيط لا تركيب فيه وليس بشيء فان ذلك انما
هو في الوجود المطلق المشترك بين افراده واما احد
افراده متعددة ذاتية معا فلا اشكال في كون ذلك المجموع مركبا
من كل واحد من تلك الافراد وكذا اعترض على قوله وهي
في وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء بانا لا نسلم
ان هناك موجودا خارجيا مغايرا لكل واحد حتى يتوقف وجوده

الى

وجوده الى وجود كل واحد وانما ذلك المغايرة في العقل لا غير
والجواب انه مجموع الاحاد الموجودة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيه غيرها
ولا يخرج عنه شيء منها ليس بمعدوم في الخارج والا لكان عدمه
بعدم جزء من اجزائه بعينه وقد فرض انه لم يدخل فيه غير الاجزاء
التي كل واحد منها موجود فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود و
المعدوم ولا شك ان هذا المجموع الموجود في الخارج مغاير لكل
واحد ويحتاج الى وجوده فيكون محتاجا الى الغير فيكون
فيكون ممكنا لذاته ويتم الكلام على ان هذا الاعتقاد غير لازم
الينا فيما حققناه واما ما ذكره المعترض من ان المغاير لكل
واحد موجود في العقل لا في الخارج يعني على اعتبار الهيئة الاجتماعية
مع الاحاد على ما سلف في كلامه فتامل
من معلول
يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير النهاية واعتبرنا جملة
من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من علة
متقدمة على ذلك الذي هو اول الجملة الاولى بعدد متناه واذا
تسلسلت المعلولات التي هي مبدأ الجملة متنازلة الى ما لا نهاية واعتبرنا
جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة اخرى من معلول هو اول
الجملة الاولى بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه فحصل
في كل واحدة من هاتين الصورتين جملتان احدهما ناقصة
عن الاخرى بعدد متناه فان توهم انطباق غير المتناهي
على غير المتناهي محال لانه متوقف على التطبيق بالتمام ذاتا وخفة او في
في زمان متناه وانه محال وايضا الحجة انما تلزم من المجموع
اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها
حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على
الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء
من اجزائها فان مجموع قيام زيد وعمرو محال وكل واحد منهما جائز

يمكن في نفسه قوله بالحوادث التي لا أول لها أي المترتبة التي لا تجتمع
في الوجود بل يتعاقب جميعها كالحوادث على مذهب الحكماء قوله
والنفوس الناطقة أي الأمور الموجودة دفعة أي التي لا ترتب
بينها كالنفوس الناطقة المجردة عن الأبدان على مذهبهم فقد انتفى
في الأول قيد الاجتماع في الوجود وفي الثاني قيد الترتب
والحاصل أن برهان التطبيق عام في جميع صور التسلسل لو دل
على بطلانها بأسرها والتزم انتفاء شرطهم في البطلان قيدي الترتب
والاجتماع فانتقض البرهان بالصور التي لم يوجبا فيه قوله
ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فنوقش منهما الانطباق وقد
يقال فرض الانطباق إن توقف على إدراك الأمور التي لا تتناهى
مفصلة لم يمكن العقل منه أيضا لاستحالة إحاطة العقل بما لا يتناهى
مفصلا دفعة أو في زمان متناه وإن توقف على إدراكها مجملة
لم يعجز الوهم أيضا فلا فائدة في التخصيص وأجيب بأن العقل هو الذي
يدرك الكليات ويحكم عليها أحكاما كلية منطبقة على جزئيات
غير متناهية ولا يحتاج في ذلك إلى خصوصية أي إلى ملاحظة خصوصية
كل جزئي منها وأما الوهم فإنه يدرك معاني جزئية متعلقة بأمور
محسوسة فلا يدرك الانطباق إلا فيما بين محسوسين فإن كانت
السلسلة محسوسة فلا يتوهم الانطباق بينهما إلا بإدراك تفاصيلها
والوهم عاجز عنها وإن كانت معقولة أو مركبة منهما كان الوهم
عاجزا عن إدراك الانطباق بوجه أيضا وفي قوله ولا ينتهي
إلى عجز الوهم عن الانطباق أو قدرته عليه نوع إشعار بأن توهم
الانطباق مستحيل والأولى أن يقال في تقرير الدليل الجملتان
في حد أنفسهما إما أن يكون بحيث لو طبقتا انطبقتا أو لا
فعلى الأول كان الزائد كالناقص وكان الكل مع غيره مثله
وعلى الثاني انقطعت الناقصة قطعا إذ الكلام بحيث إذا طبقت

من المبدأ على الترتيب لم ينطبق إلى غير النهاية لو كان في الزائدة
ما لو أريد تطبيق فرد من الناقصة عليه لم يوجد ذلك الفرد من
الناقصة ومنع الملازمة مكابرة فينقطع الناقصة وهذا بالحقيقة
هو معنى قول الشارح يقول إن أمكن الانطباق المفروض اه
قوله فلا يتصور التطبيق من أجزائها أصلا أي لا بحسب
الخارج ولا بحسب الذهن ضرورة أن الانطباق لا يتصور إلا
الموجود والحوادث المترتبة لا وجود لها معا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى فيه معا
فليس قبل تصورها إجمالا كافيا في الانطباق كما ذكره
في النفوس الفعلي أجيب بأن ذلك كاف في تصور الا
نطباق بحسب الأمر ومنهم من قال الحوادث المتعاقبة
قد ضبطها وجود ما هي في الجملة فليست أمورا وهمية محضة
حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم ودقتها باعتباره
بخلاف الأعداد التي ينقض بها برهان التطبيق كتضعيف
الواحد إلى غير النهاية وتضعيف الألف فإنها وهمية محضة
ينقطع بانقطاع الوهم قوله وغير المترتبة لا يتصور فيها
هذا بل إذا أريد التطبيق في غير المترتبة احتيج إلى أن يقصد
كل واحد واحد من إحدى الجملتين مفصلا ثم توقع بإزائه
واحد واحد على التفصيل من الجملة الأخرى وذلك مما يعجز الوهم
والعقل أيضا وتوضيح ما ذكر بتوهم التطبيق بين خطين
جملتين ممتدين على الاستواء فإذا طبق طرف أحدهما
على طرف الآخر كان ذلك كافيا في أن يقع بإزاء كل جزء
من الأول جزء من الثاني ولو توهم التطبيق بين أعداد الحصى
لا بد هنا من اعتبار تفاصيلها فيلك بما قال الفاضل وقيل
إن النفوس الناطقة التي أراد السائل النقض بها إذا أخذت

155

مضافة الى ازمنة حدوثها ترتيب وتم البرهان فيها وكذا
اذا اعتبر ان نفس الابن موقوفة على نفس الاب المولدة لمادة بدن
الابن كان بينهما ترتيب بالطبع فيتم البرهان فيها ايضا والجواب
عن الاول ان ترتيبها بحسب ازمنة حدوثها ليس بلازم اذ
قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر في زمان آخر
وقد يحدث منها آحاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق في
الجميع بمجرد ترتيب اجزاء الزمان وايضا هي اذا كانت ماخوذة
من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود
لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس
وحدها لم يكن مترتبة والجواب عن الثاني ان نفس الاب سبب
بحركاتها لا لذاتها حركات مخصوصة جعلة نطفة لحصول مادة بدن
الابن الذي له مدخل في حدوث نفس الابن فيترتب سلسلة الاب
وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض
آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق آحادها الا على ملاحظة
كيف ولو كانت منطبقة في نفس الامر لكانت الآحاد المعدومة
ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها وانطباق آحادها الموجودة
مستلزم لانطباق المعدومة واللازم مح وكذا الملزوم قوله
ولها ترتيب طبيعي كما ذكر او ترتيب وضعي كما اذا كانت الابعاد
غير متناهية ويوجد فيها خط غير متناهية وقطع منه ذراع
فلا لم تطبق الناقص على الزائد قوله وكل واحد منها علة
باعتبار ومعلول باعتبار لا يقال ان المعلول الاخير من آحاد
السلسلة ولم يجتمع فيه الصفتان فلا يصح الكلية لانا نقول
الكلام فيما عداه ويتم المقصود وكذا في سلسلة المعلولات
يجتمع الصفتان فيما عدا العلة التي هي العلة الاولى ويتم المقصود
ايضا قوله لان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها

اذا اعتبرنا ما عدا المعلول الأخير في سلسلة العلل كان كل
واحد من تلك السلسلة معلولا وعلة معا فهي باعتبار كون
آحادها معلولة سلسلة وباعتبار كونها عللا سلسلة اخرى
فاذا طبق سلسلة العلل على سلسلة المعلولات لم يكن شيء
من تلك العلل منطبقة في مرتبتها على معلولها لان معلولها
ليس في مرتبتها بل متنازل عنها بل انما ينطبق كل علة على
معلول علتها وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه
وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار
يتصور الانطباق بينهما فكل علة من حيث اتصافها بالعلية
منطبقة على معلول علتها المتقدمة على تلك العلة وذلك المعلول
بمرتبة فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلها
علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها لم يبق المعلول
والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته
متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه مما
تقدم من انه لا شيء من تلك العلل منطبقة على معلولها بل
على معلول وكيف لا تزيد سلسلة العلل بواحد من تلك الجهة
مع ان سلسلة المعلولات قد زادت في هذه الجهة بواحد وهو
المعلول الاخير الذي لم ياخذ في السلسلة لانه لم يجتمع فيه
الصفتان معا فلو لم تزد سلسلة العلل بواحد في ذلك
الطرف لم يكن الطرفان متساويين في العدد فيكون هناك
معلولية بلا علية وهي باطلة وهو باطل بالضرورة واذا تأملت
ما حققناه تبين عندك اندفاع ما قيل من ان زيادة علية
على جميع المعلولات انما يلزم في كل قطعة متناهية من السلسلة
المذكورة واما في الجملة التي لا تتناهى فلا وهم ولان
لزوم ارتفاع التقدم والتأخر الذاتيين للعلة والمعلول

وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فيكشف كل جملة
حاله ما يتفق بشبه على سلسلة العلل ويلزم ههنا ازدياد المعلولات
بواحد من حيث وجوب النفاذ فان كل معلول لا ينطبق على علة
بل على علة معلوله المنفاذ عنها وعن ذلك المعلول ايضا
وكل معلول وعلة تنطبقين لا بد وان يكون بعدهما معلول اخر
الى آخر ما تقرر هناك قوله تقريره ان مجموع الممكنات
الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية له مؤثر فهذا الدليل بعينه
هو الدليل الاول بالحقيقة على الوجه الذي قررنا ان يرجع هناك
ولا اختلاف الا بحسب العبارة تفصيلا واجمالا او بادنى
تفرقة في المعنى فظهر ان حمل الدليل الاول على الطريقة المخترعة
كما اشير اليه هناك هو الصواب • ولما استوفينا الكلام
في تحقيق هذا الدليل هناك استغنينا عن اعادته ههنا الا انه
قد اورد عليه بعض لم يرد على العبارة الاولى وهو ان هذا
الدليل ينتقض اجمالا بمجموع الموجودات واجبها وممكنها
لجريانه فيها بعينه • والجواب ان التزديد في سلسلة يكون
كل واحد من احادها ممكنا يحتاج الى علة خارجة قطعا
وما ذكرتم جملة يستغني بعض احادها عن العلة وهو كاف في
تسايرنا فلا نقض بها واعترض ايضا بان قوله والخارج
عن جملة الممكنات واجب كذلك لان الدليل المذكور انما هو في
الخارج مطلقا واجبا كان او غيره قوله وبعبارة اخرى
يعني ان الاختلاف بحسب العبارة دون حقيقة المعنى قوله يعرف
بالتامل فيما سبق وهو ان الواجب لا بد وان يكون علة لواحد
منها فيكون الواجب اتفاقيا في نظام سلسلة الاحاد فينقطع السلسلة
به اذ لا يجوز ان يكون وسطا او نقول ذلك الواجب لا بد ان يكون
علة لواحد من الاحاد ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد هو الاخر

الاخر او الاحاد المتوسطة والا لزم توارد مؤثرين على
اثر بين واحد بل وجب ان يكون ذلك الواحد مبدا السلسلة
فينقطع به السلسلة وهو وجب به الخلف تقرانه فانقطع
به النظر لانه اذا كان كل جملة وكل جملة منها مسبوقة
بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة ان اراد بكل جملة كل جملة متناهية
ثم كونها مسبوقة ولا يلزم من ذلك كون الجميع مسبوقا بعلة
لانه جملة غير متناهية وان اراد كل جملة مطلقا اي سواء كانت
متناهية او غير متناهية فالكلية ممنوعة وما ذكره من
ان كل جملة معتبرة فيها يكون هناك عدة علل واحد منها انما
يصح في الجمل المتناهية دون الكل فان الكل من حيث هو جملة
ليست مسبوقة بعلة كيف ولو كانت مسبوقة بعلة لم يكن جميع
الاحاد لان تلك الاحاد خارجة عنها مع انها من احاد
السلسلة ويمكن عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول
الاول وبين واحد من العلل كلام غير محصل قمع ذلك بان
حاصل ما ذكره هو انه يجب ان يكون ما بين المعلول الاول
الى المعلول الاخير وبين اي واحد من علل البعيد محدودا
متناهيا والا لزم توارد الاخدادمع لا يتناهى بين حاصرين وح
يجب ان يكون الكل كذلك لانه لا يزيد على ذلك الا الواحد
وملخصه ان ما عدا المعلول الاخير والواحد من تلك العلل
من الجانب الاخر يجب ان يكون واقعا بينهما فيكون متناهيا
والكل لا يزيد على هذا المتناهي الا الواحدين فيكون متناهيا
واما حكم صاحب الاشراق باحتياج هذا البرهان الى الحدس
لان العقل لا يمكنه ان يعتبر في الجانب الاخر واحدا معينا
كما اعتبر في هذا الجانب المعلول المعين حتى يحكم بوقوع ما عدا
هذين المعينين بينهما بل يلاحظ ذلك الواحد مجملا فيجد تفاوتا

بين الطرفين الملحوظين فربما يتوقف لذلك في هذا الحكم ثم ان
التي لا تحصى لها   ثم ان صاحب البرهان بقوله اذا كان بين
المعلول الاول وبين كل واحد من علله المتسلسلة علل متناهية
لزم ان يكون الكل متناهيا لان الكل يجب تناهيه لوقوعه
بين المعلول الاول وبين واحد من علله كما توهمه الشارح
فاورد عليه ان الكل لا يتصور وقوعه بين واحد من الاحاد
على الترتيب متناهيا كان الكل ايضا متناهيا لم يعترض بانه
ثم لانه اذا كان ما بين النقيضين من النقط المفروضة المفروضة
على الخط اقل من ذراع لم يلزم ان يكون الكل اقل من ذراع
بل مراده ما بيناه   لان معلول الوجودي لا يجب ان
انه لا يمكن ان يتاخر العدمي عن الوجودي لاستحالة ان يكون المعدوم
موثرا في شيء موجبا له ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلة
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول
وجوديا كانت العلة الفاعلة وجودية   واما ان تاخر
الوجودي عن العدمي مثل لزوم لا يمتنع نوع خفا فانه صح
ان عدم العدم عين الوجود وان عدم الفاعلية علة فاعلية
لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا
لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي
هف   واذا ثبت انه يمتنع تاخر الوجودي عن العدمي ثبت
انه اذا كانت العلة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا
وانه اذا كان المعلول عدميا كان العلة ايضا عدمية هذا
وقد قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا
وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود
لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان
عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك

العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد وهو محال   واما
ان العلة اذا كانت عدمية وجب كون المعلول وكون
المعلول عدميا فلانه يستحيل ان يتاخر الوجودي عن العدمي
بالوجوب   فان علة عدم الابن عدم علة وجوده فيلزم
ان اللازم من ذلك ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول
لان العلة مطلقا اذا كانت عدمية وجب ان يكون المعلول
عدميا لجواز ان يكون عدم غير عدم العلة علة لامر وجودي
او يكون عدم العلة علة لامر وجودي باعتبار غير اعتباره
الذي اوجب به عدم المعلول فهذا الدليل لم ينتهض على
تلك الدعوى الكلية فلا بد من دليل اخر كما ذكرناه مع ان
الاعدام قد توجب استعدادات هي كيفيات وجودية كعدم
الحركة الى نصف المسافة فانه معد للحركة على ما يأتي باقي
المسافة لا يقال لعل ذلك العدم شرط اخر لنقصان الاستعداد
المستعد لا معد واهب الصور لانه موجب له   لانا نقول فعلى هذا
يكون موجبا لتمام العلة وصيرورة الفاعل فاعلا بالفعل
وذلك امر وجودي والجواب ان كون العلة تامة وصيرورة
الفاعل فاعلا بالفعل ليس شيء منهما موجودا خارجيا
وهو المراد بالوجودي هنا لان ما لا يكون السلب جزءا
من مفهومه ولهذا صح الحكم بامتناع ان يتاخر الوجودي
عن العدمي جزما كما اعترف به هذا المعترض
والثاني بطل قيل هذا القدر كاف في اثبات المدعى لان
الخصم اذا سلم انا اذا فرضنا عدم العلة وقطعنا النظر عن غيره
وجب عدم المعلول فلذلك لم يتخلف عدم المعلول عن فرضه
لا يقال اذا فرضنا عدم العلة وحده منفردا عن جميع ما عداه
كان عدم المعلول واجبا فكان هو العلة   لانا نقول وهذا ينفي

ممنوع اذ لا لازمه محال فجاز ان يلازمه محال اخر على انا نقول
لو كان علة لعدم المعلول لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
شخصي ثنتا اذ اكانت العلة مركبة فان انتفاء جزء العلة
بانتفاء هذا الجزء غير انتفائها بانتفاء الجزء الاخر لجواز تحققها
احدهما دون الاخر وكل من العدمين اذا تحقق وجب عدم
المعلول لا يقال لعل عدم المعلول يتعدد بحسب تعدد عدم العلة
المركبة علة لعدم معلولها لانا نقول العدم المضاف الى المعلول
الشخصي لا بد وان يكون شخصيا وايضا يلزم من كون عدم
العلة المركبة علة لعدم معلولها تخلف المعلول عن علته التامة
اذا ثبت لاجزاء المركبة في الانعدام لا يقال علة عدم
المعلول هي عدم العلة وهو امر واحد في نفسه فلا يلزم توارد
ولا تخلف لانا نقول ان سلم ان اختلاف الاضافة لا يوجب
تعددها فلا شك ان عدم كل جزء من العلة يوجب عدم العلة فيلزم
التوارد والتخلف بالنسبة الى عدم العلة لا الى عدم المعلول وعلى
ان يجاب بان عدم الجزء ليس علة تامة الا مع صحبة الاولية
ولكل جزء نعدم بعدم ليس علة فلا توارد ولا تخلف وفيه
نظر لان عدم كل جزء مع صحبة الاولية علة مستقلة فيلزم تعدد
العلل المستقلة للمعلول الشخصي والتوكل فقد استفرغ المعترض
هنا جهده في تدقيق الكلام وبالغ فيها وسع مقدرته
من النقض والالزام وقد سلف منا ما يغني بتحقيق هذا المقام
وينكشف الغطاء عن وجه المرام ومع ذلك فلا بأس بتنبيه
يسير وهو ان العقل اذا لاحظ عدم العلة وقطع النظر عما
عداه سواء كان لازما له او غير لازم جزم بعدم المعلول فلم
يكن عدم المعلول عنده مستندا الى عدم العلة وحده لما امكنه ان
يجزم بمجرد ملاحظته وقد سبق نظره في كون الامكان علة الحاجة هذا

وهذا هو المراد من قوله ولو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول
على عدم العلة مع قطع النظر عن كل الغير والثاني ايضا وكما ان
عدم العلة المركبة يتعدد بتعدد اجزائها لما ذكره من الدليل
كذلك عدم المعلول الشخصي المركب يتعدد بتعدد اجزائه كما ذكره
بعينه نعم اذا كان المعلول البسيط كان عدمه واحدا ايضا
ايضا فكان تعدده باعتبار استناده الى عدم الفاعل
وعدم القابلية تعددا اعتباريا وليس من ذلك ولا في الفدام
المركب بعدم كل واحد من اجزائه توارد لعلل مستقلة على معلول
شخصي ولا تخلف لان هذه علل لا يمكن اجتماعها مستقلة ولا وجود
بعضها عقيب بعض كما لا يخفى ولا كما في مثل هذه العلل للواحد
الشخصي ولم يتم عليها برهان اصلا لا يكون قابلا لشيء
وفاعلا له اي لا يجوز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا للاثر وقابلا
له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة فانهم جوزوا ذلك وقالوا
ان صفات الله تعالى الحقيقية زائدة على ذاته وقائمة به مع كونها
صادرة عنه بان يكون سببه القابل واقعة عنه اي كونه
الشيء فاعلا مفهوم كونه قابلا ضرورة انه بالاعتبار الاول
مفيد وبالاعتبار الثاني مستفيد فليس المراد من قوله مع اتحاد النسبة
اي يكون نسبة القبول بنفسها نسبة الفعل لانه محال بل المراد ما ذكره
انه يمنع من ان الفاعلية تكون عارضة للذات من جهة والقابلية
ايضا يكون عارضة لها من تلك الجهة بعينها حتى يرجع الى اتحاد جهة
للمقبولية والمقبولية بالقياس الى الاول فان الفعل لازمه
الوجوب والقبول لازمه الامكان الخاص ان اراد ان الفاعل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه بالفعل وجب وجود المقبول
عنه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب
معه وجود المقبول ولا عدمه فلا فرق ايضا وقد اجيب عن ذلك

من ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا
لمعلوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب
في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلا يكون فلو اجتمعا في معنى من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال وبهذا التقرير
اندفع الجواب بانه لم لا يجوز ان يكون لشيء بالقياس الى اخر شيئان
مختلفان من جهتين يجب من جهة ولا يجب وذلك لان الكلام في جهة
واحدة وكذا يندفع ما قيل من ان اللازم للقبول هو الامكان
العام الذي لا ينافي الوجوب وذلك لما عرفت من ان الفعل قد يوجب
والقبول لا يوجب اصلا وهما متنافيان قطعا فلا يستندان الى
جهة واحدة   وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل الكلام في
الجسم منها كالكلام في حيثي المصور بعينه وقد عرفت حقيقة الحال
هناك فتبصر عليها   المعلول على قسمين المعلول ان احتاج
الى علة في ذاته وماهيته وجب ان تكون ماهيته مخالفة لماهية
العلة لانها لو كانت مساوية لماهيته لزم احتياج نوعية المعلول
الى نوعية العلة فيكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال
واذا اختلفت الماهيتان امتنع ان يتساويا وامتنع ان يكون
احدهما اقوى من الاخرى لامتناع ذلك مع الاختلاف
في الماهية بل يجب انتفاء الكمال في الوحدة والاختلاف بالتقدم
والتأخر   وان احتاج المعلول الى العلة في تشخصه لا في نوعه
وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان اختلفا فيها   باعتباره
فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان الحركة الاختيارية
لما كانت من حيث هويتها النوعية محتاجة الى علة تستند اليها
وجب ان تكون علتها مخالفة لها في الماهية   ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار مثل علمها ان النار المطلق

تلطف المحل تلطفا يجب عنده الصورة النارية من واهب الصور
فليست النار الاولى علة فاعلية للنار الثانية والكلام فيها
وايضا كون احدهما علة للاخرى ينافي ما لم نذكره بعد هذا
بلا فصل من ان الشخص من العنصريات لا يكون علة لشخص اخر منها
والجواب عن الاول ان التمثيل به انما هو بحسب الظاهر كجعل
الفاسد فاعلا للحركة القسرية بحسبه ايضا وعن الثاني بان الشخص
من العنصريات لا يجوز ان يكون علة لشخص اخر منها من حيث
ذاته وماهيته كما ذكره فيما بعده لكنه يجوز ان يكون علة له
من حيث شخصه وخصوصيته وهو المراد هنا فلا منافاة بينهما
كانت هذه العلة للنوعية لا بالعرض وذلك لانه لما
كان وجود النوع في الخارج هو وجود الفرد الذي هو معلول
لهذه العلة وجب ان يكون هذه علة للنوعية بالذات كما كانت
علة للفرد منها كذلك لاستحالة ان يكون وجود واحد عن شيء
واحد بالذات وبالعرض معا والجواب ان الماهية النوعية
ليست متحققة في الوجود مع هذا الفرد المعلول فقط بل هي متحققة
فيه مع كل فرد منها فان المتأصل في الوجود الخارجي هو
الاشخاص وينتزع منها كون الماهية النوعية ووجود النوع
هو وجودات افراده لا وجود فرد منها فلو كانت هذه
النار علة لتلك النار من حيث نوعيتها بالذات لكانت هذه
النار علة لوجود ماهيته الذي هو وجودها فيكون الشيء علة لنفسه
هف فوجب ان يكون هذه النار علة لتلك النار من حيث خصوصيتها
وشخصيتها وانما لزمها نوعية النار تبعا في ضمن تلك النار وليس
عليتها متعلقة بالنوعية ابتداء بل تعلقت بها على سبيل التبع
كما هي متعلقة بها على سبيل الاصالة والحاصل ان فردا من افراد ماهية
لا يجوز ان يكون علة بالاصالة لتلك الماهية والا لكان علة لنفسه

وان جاز ان يكون علة لنوذ اخر منها اصالة ولها تبعا
واى حاصل ان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذا ما مع المعلول
لا يجب ان يكون معلولا اى اذا كان شئ علة فاعلية لاخر وكان معه
شئ ما ان مصاحب لذلك الفاعل فانه يجب ان يكون ذلك المصاحب
فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشئ واحد
فاعلان من مرتبة واحدة وكذا الحال فى مصاحب المعلول فانه لا يجب
ان يكون معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت
عليتهما لها من جهة واحدة هذا هو المراد منهما واما المعية الا
الاصطلاحية فى المعلولية فقد مضى الكلام فيهما وما يتعلق بهما فقد
وقد اعترض على قوله فيما بعد يلزم ان ينتهى الى الاشخاص بان هذا انما
يلزم لو كان الشخص من النوع بالنسبة طبيعة علة لشخص اخر منها فيجب
ان يكون لكل شخص منها علة شخص اخر لاستحالة على تلك الطبيعة اما اذا
كان شخص منها جاز ان لا يكون شخصية لاخر علة لشخص اخر منها اصلا
لا اصلا فيما فلا ينس وعلى قوله فانه ليس شخص من اشخاص الغمام اولى
بان يكون علة ذاتية لشخص من الغمام يجوز ان يبقى بعد عدم
شخص اخر بان كلية الحكم ايضا ممنوعة والاستعداد من المادة لا يعد
ذلك والاستعداد الناقص لا يعد تعينا ويمكن ان يعترض على قوله
لان لكل شخص من الغمام يمكن ان يعرض معدا لما علة لشخص اخر اذا
عقد وهو هو بانكان ان اردت الامكان بحسب نفس الامر فنوهم
وان اردت به الامكان الذهنى فهو مسلم لكنه لا يجوز لكل نقض
لكونه اعم من الامكان بحسب نفس الامر وقد تبين ان العلة الذاتية
ان فسرت بما يكون علة من حيث نوعيتها اعنى ذاتها وماهيتها
لم يجز ان يكون شخص من الغمام علة لشخص منها كما علم من كلام المصنف
وكذا ان فسرت بما يكون علة النوعية المعلول اعنى ذاته وماهيته كما علم
بما قررناه فى امتناع كون فرد علة لوجود الطبيعة النوعية لا يصاحبه
لعلها حاد اربعة فليتامل ليعلم ذلك برجوع الان الى لعم ومثله

فى افعاله الصادرة عنه باختياره وكيفية صدورها عنه ثم اعترض
بان الوجدان الجزئى لا يصح حكما كليا لجواز ان يكون حال من غاب
عنا بخلاف حالنا الاول التصور الجزئى للشئ الملائم
واعتقادنا فى تصوره اعتقادا مطابقا او غير مطابق يعنى به ان ندرك
الشئ الملائم والمنافى من حيث انه ملائم او مناف اى
يعتقد كونه ملائما او منافيا اعتقادا مطابقا او غير مطابق
يقينيا او غير يقينى ولا بد ان يكون هذا الادراك جزئيا اى متعلق
بفعل جزئى من حيث هو جزئى لينبعث عنه شوق متعلق بذلك
الجزئى من حيث هو كذلك ويترتب عليه ارادة متعلقة بخصوصه
فيتوجه بها الاعضاء ذلك الجزئى بعينه لان التصور
الكلى يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث بها ذى
خاص منها وقد قيل لو كان المعتبر فى صدور الفعل الجزئى تصور
الجزئى لزم الدور لان تصوره من حيث انه جزئى من نوع
الملائم متوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين
مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا فى هذا المحل فى هذا الوقت
على هذا الشرط والمعين بهذه القيود وان لم يمنع الوقوع الا كونه
الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه لانه من نوع
الاشياء اى فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
هذا التصور كان دورا لامتناع حصول الاعم والعين
اعتقادا فيه اى لامتناع صدور ما عنا بتصور واحد لان الكلام
فى افعالنا فلا يرد ان النفوس الناطقة غير متناهية وفى كل
فينبغى ان يتعالى لامتناع خروج جميع جزئيات الكلى الى الفعل.
بحيث لا يبقى شئ منه بالقوة اونا فعا اى موصلا الى الملائم
ملائما اوضارا اى موصلا الى ما يسوء العزم الذى يجزم
بعد التردد فى الفعل والترك ظاهر هذا الكلام يقتضى ان الارادة

ان الارادة يجب ان يكون مسبوقة بالتردد قطعاً الظاهر
انه اكثري وانها قد توجد بلا سبق تردد ويدل على مغايرة
الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريداً التناول ما لا يشتهيه
وكارهاً لتناول ما يشتهيه اعني وذلك ان الانسان ربما تناول الادوية
المرة بناءً على اعتقاد نفعه بدفع المرض مع انه لا يشتهيه بل تنفر
طبعه عنه وان المتقي يكره تناول اللذات المحرمة مع ان طبيعته
يشتهيها ومن هنا يظهر ان الارادة والكراهة لا يجب كونهما
مسبوقتين بالشوق بل قد تترتبان على اعتقاد النفع والضرر
من غير توسط شوق هناك فلا يكون الارادة المذكورة مبادي
لكل فعل اختياري والحركات الاختيارية الى حركات قد يتوهم
ان الحركة على مسافة يكفي فيها الارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة
من تصور الحركة عليها مع انها تشتمل على حدود تقطعها المتحرك
من غير ان يتصور خصوصيتها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة
عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بأسرها
كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فكذا في
الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات
جزئية فاراد دفعه تحقيق بما نقل من كلام الرئيس وهو ان علة
الحركة هي الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادات
الجزئية ويبين كيفية ذلك بان المتحرك على مسافة يتخيلها اولاً
وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع حد من المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد فبعد قطعه اياه يتخيل حداً آخر وهكذا
ولو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدود ما تخيله اولاً لم تنقطع
حركته ولم يتجاوز ذلك الذي وصل اليه وبقي واقفاً فكل جزء
من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية
يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادة مستمرة

بيان لهذه الارادة الجزئية المتعلقة بقطع جميعها ...

استمرار الحركات وكان استمرار الحركات لا يمنع تخصصها
ولا يقتضي كونها كلية فكذلك استمرار التخيلات والارادات
فهكذا متجددة متعرفة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ثم اورد
آخر من عليه بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
الارادية على مسافة كونه يتخيل مثلاً انه يقصد نهايتها
ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في
اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف
او مرض وايضاً فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون
تخيل كل واحد من الحدود التي تعرض في المسافة او تخيل
بعضها دون بعض والاول يقتضي تصوراً غير متناهية مرات
غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك
الانصاف التي لا تتناهى حد كذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه
عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة
على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز
ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح
وايضاً لا يكون التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها
سبباً لاستمرار الحركة اقول قد سبق اشارة الى ان الموجود
في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع
المسافة وسيأتي تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط
امر واحد مستمر من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة
بأسرها اجمالاً وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل
الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس
هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة عليه
نقضاً على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيين وما ذكره ذلك المتوهم مبني على وجود الحركة

معنى القطع وكذا ما اجيب به عن نوقض وما اعترض به على الجواب
ايضا فان الحل باقيا لتلك العاجزة مشيدة ويشترط في صدور
التأثير على المقارن الوضع القوة الجسمانية لا يؤثر الا بمشاركة
الوضع قال الامام معنى هذا الكلام ان القوة الجسمانية
لا يظهر منها اثر الا في محلها او فيما جاور محلها او فيما جاور ذلك
المجاور وانما يؤثر فيما كان اقرب الى محلها اسبق فمن تأثيرها
فيما كان ابعد قال واذا حصلت المطلوب فالاعتماد في اثباته
على التجربة اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة
النفس الناطقة وان لم يكن حالة في المادة لكنها يفعل بالآلات
مادية هي من اضافها المتعلقة بالاتهما كالنفس والاعراض
في اشتراط الوضع فان كان لها فعل بذاتها لم يشترط فيها ك
الوضع لان الصور والاعراض بواسطة موادها الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها بعد قواها يصدر بواسطة تلك الاخرى مع
ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على المادة في الجملة فلذلك
ظاهر لان الفاعل وهو الصورة مثلا يتوقف عليها يتوقف فعله عليها
قطعا ولا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها
ان للمادة ووضعها مدخلا في تأثيرها فهو ممنوع فان المادي يتأثر
عن المجرد يكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير منه فلم لا يجوز
ان يكون المادي يصدر عنها بالمادة هو تأثير النوع فان للمادي
بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره
وانه لما كان حالا في المادة متأثرا للوضع واي فرق بين
التأثير في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتأثر عما
يرتسم في قواها المتخيلة الموهومة بان تنتقش بتلك الامور
الجزئية المرتسمة في قواها ويحصل لها بواسطة تلك الادراكات الجزئية
اعراض تنافيه كالغضب والفرح وغير ذلك مع ان النفس واعراضها
لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع
لا يقال هذه معدات للنفس الناطقة وكلامنا في المؤثر لانا نقول

اول مراتبها للاعداد وهو غير متناه ايضا فيكون مشاركة
من الوضع قد عرفت بطلان ترتبه على ما رتبه عليه ولان
فان النار لا تسخن الا هو اشارة الى التجربة التي ذكرها الامام
ويرد عليها انها تجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة
كلية ودعوى الضرورة هنا غير مسموعة فقد ثبت انه لم يظهر
بما ذكر ان الصور والاعراض انما يفعل بمشاركة الوضع
فيكون اول التناهي معطوفا على قوله الظاهر من العطف توقف
تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن
الظاهر هو المفهوم من كلامهم ان التأثير يتوقف على الوضع
كما مر ويستلزم التناهي كما يدل عليه قوله لانا لا يمكن وجود
قوة جسمانية يقوى على اعمال غير متناهية ولعل المراد من العطف
الاستلزام اللازم لا الاشتراط اقول اولا التي (?) في
التناهي اذا قلنا ان القوى الجسمانية متناهية بحسب المدة والعدة
والشدة اردنا انها متناهية مطلقا فلا بد ان يبين اولا
ان تلك القوى توصف بالتناهي واللاتناهي وان اتصافها
انما يكون بهذه الاعتبارات فقط ثم يبين بناء على كونها
متناهية بحسبها فيظهر انها متناهية مطلقا واللاتناهي
الخاص انما اعتبر هذا القيد لان اللاتناهي بمعنى سلب التناهي
غير معتبر لكون المسلوب عنه من شأنه التناهي لا يختص بالممكنات
بل يوصف به المجردات ايضا فان كل مجرد مسلوب عنه التناهي
من المقدار يلحقان الكم اولا ويلحقان ما له كمية بعد ما لحقها
والى انهما من الاعراض الذاتية الاولية للكم بالذات
يلحقان بلا واسطة ويلحقان لشيئين اولين بواسطة احدهما
ما له كمية والثاني ما يتعلق به شيء ذو كمية فمن الثاني
واللاتناهي ما لحق الكم المنفصل هو اشرع في بيان وجوه ونحن

للكم بالذات لعيطه به وجوه عروضها لما عداه من القوى المؤثرة
وغيرها ويحصل ما ذكره انهما اما ان يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد
فذلك هو التناهي واللاتناهي في العدد واما ان يعرضا للكم المتصل
فهو تناهي المقدار ولا تناهيه فان كان المتصل غير قار الذات
من ذلك العارض والتناهي واللاتناهي بحسب المدة ثم ان للكم
المنفصل قد يعتبر لانهاية بوجه اخر وهو ان يعتبر انتفاء حد للانفصال
مراتب غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي
بحسب العدة ومراتب الانفصال لكن يعرض باعتباره للقوى
للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة لانهاية المقدار
بالجملة من جهة لانهاية في الازدياد او بالنسبة على تقدير
اعني وكذا الحال من جهة لانهاية لها عدد والشيء الذي
له مقدار كالجسم عبارة المصنف في شرحه للاشارات ان هكذا او الشيء
الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية والا نهاية
منه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى
فقد يسقط فيما نقل شيء من العلم لان حوله فرض النهاية واللانهاية
يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال او زمان تلك
القوى وان وصفها بالتناهي واللاتناهي يتصور بالوجوه الثلاثة المذكورة
من الكم بالذات وحاصله ان وصف القوى بهما بحسب عدد اعمالها اما
واما وصفها بهما بحسب مقدار عملها فلانه اما ان يعتبر فيه وحدة العمل
بان يكون عمل واحد واقعا في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل
في زمان في غاية القصر فان كانت القوة غير متناهية في الشدة
والا كانت متناهية وكلما كان الزمان اطول كانت القوة اشد
واقوى واعترض عليه بان لا يعتبر وحدة العمل بل يعتبر زمانه فقط فان كانت
القوة في زمان غير متناه سواء عملت عملا واحدا او اعمالا متوالية
كانت القوة غير متناهية وان عملت في زمان متناه كانت متناهية وكلما كان

الزمان اطول كانت القوى اقوى واعترض عليه بان عمل
القوة اذا كان واقعا في زمان بل في آن كما ذكروه في الآلام
بحسب الشدة لم يكن للعمل كمية بحسب الزمان فكيف يوصف بحسبه بالا نهاية
المخصوصة بالكميات واجيب عن ذلك باعتبار عدم قبول الانفصال
من الزمان كما اشار اليه واعترض ايضا بانا اذا فرضنا حركة
قوة مائة ذراع في عشر ساعات في حركة قوة اخرى مائتي ذراع
في ساعتين يلزم على ما ذكر ان تكون القوة الاولى اقوى لان
وحدة العمل غير معتبرة ههنا وزمان عمل الاول اطول فالصواب
ان يقال انا اذا اخذنا القوة متناهية او غير متناهية فان
اراد ان عددا آثارها متناه او غير متناه فذلك هو الاختلاف
بالعدد وان اردنا تناهي الزمان ولا تناهيه في النقصان
والعدد فهو الاختلاف بالشدة والحق عن ذلك ان يقع على
غير المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان الواقع في نصفه
اشد فما لا يتناهى في الشدة قبل انما يلزم ذلك ان لو امكن
بحسب نفس الامر لذلك المحرك او لغيره ان يقطع تلك المسافة بعينها
في نصف ذلك الزمان وهو ممنوع واما امكان الوهم فلا يجري
نفعا لجواز ان يكون الموهوم محالا كالنصف ما لا يتناهى
فلان الجسم لا يكون الا متناهيا في العدد ومنع المقدمة
انما يحتاج اليها في القسم الثاني اعني الحركة الطبيعية للقوة
ولا حاجة اليها ههنا اعني الحركة القسرية لا يقال لو كان الجسم
غير متناه في المقدار لم يكن قابلا للتحريك فلا يجري فيه
هذا البرهان لانا نقول ذلك في الحركة المكانية والكلام الا في قبول
الحركة اصلا فلا يضر ولا ينفع لان القوة القاسرة حينئذ
لا تقوى على تحريكه ولا يلزم منه ان لا تقوى وان يقوى
على تحريك جسم آخر متناهي المقدار حركة غير متناهية و

ووجود الجسم المتناهي في المقدار معلوم بديهة لا توقف على تساوي
الابعاد فيكون تلك المقدمة مستدركة في البيان قطعا فيجب
ان تحرك الثاني اكثر من الاول اه واعترض عليه صاحب التلويح
بان القوة القاسرة اذا كانت غير متناهية لا يظهر عندها زيادة
معاوقة الكبير على معاوقة الصغير ولا يؤثر تلك الزيادة في مثل تلك القوة
وجوابه ان زيادة المعاوقة في الكبير وان كانت قليلة لا بد وان تكون
موجبة للتفاوت في الحركة مع اتحاد المحرك سواء كان ذلك المحرك
متناهيا في القوة او غير متناهية فيها والا لكانت الحركة مع
المعاوقة التي هي تلك الزيادة كهي لا معها وانه باطل بديهة
واورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة وهذا الاعتراض
مشهور فيما بينهم وقد قرره ان بديهة العقل حاكم بوقوع تفاوت
بين الحركتين المفروضتين واما ان ذلك التفاوت يجب ان يكون
بزيادة حركة الصغير على حركة الكبير في الجانب المقابل للجانب
المفروض حتى يلزم انقطاع حركة الكبير في ذلك الجانب فلا اذ يجوز
ان تكون حركة الاصغر من حركة الاكبر وعددها الى غير نهاية
كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة الثوابت مع انهما غير
متناهيتين عندهم فالمراد بالتفاوت بحسب الشدة هو التفاوت
بحسب السرعة والبطوء لان التناهي بحسب الشدة لا يتصور اراده
به ان البرهان المذكور انما اقيم على امتناع اللاتناهي بحسب
المدة والعدة لا على امتناع اللاتناهي بحسب الشدة فظ ولم يورد
انه لا يجوز التفاوت بين الحركتين المفروضتين بحسب الشدة لا غالي
حتى يعترض عليه بان المحال هو اللاتناهي بحسب الشدة الى التفاوت
بحسبها وليس يلزم من استحالة الاول استحالة الثاني لجواز ان يكون
لكل حركة من حركات الجسم الصغير اشد جانبا بالقياس الى حركات الجسم
الكبير لا يكون شيء في حركات الجسم الصغير غير متناهية في الشدة ثم يكون

ثم يكون حركاته منتفيا ومع بحسب الشدة الى غير النهاية يسبقها
بون بعيد لان اخذ القوة بحسب الاعتبار الذي لا ينافي وقوع
التفاوت بالاعتبار الثالث فيسلم منع منا فنسلم الا انه
المعلل لانه ان وقع الاعتبار الثالث على تقدير اخذ الاولين
والاعتبار الثالث محال كما ذكره فالتقرير محال فيتضح وهو
المدعي وان لم يقع سقط السؤال وليس بشيء اذ اللاتناهي بالاعتبار
الثالث اي اللاتناهي بحسب الشدة ليس بمحال كما ذكره بل المراد التفاوت
بحسب الشدة ومن المعلوم انه يجوز ان يكون القوة بحسب المدة ويكون
حركتها لاحد الجسمين حركة اسرع من حركة الاخر مع امتدادهما الى غير النهاية
وكذا الحال في اللاتناهي بحسب العدة والجواب الصحيح ان يقال التفاوت
بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت
بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول
يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني
يقع التفاوت في المدة وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او
العدة واللازم منه ان تتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للجانب المفروض
في المدة او العدة لا بمجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية
غير متناهية بحسب المدة وحركت جسما اذ في زمان غير متناه وفرضنا انها
حركت جسما اصغر بتلك الحركة وجب ان يكون زمان حركته ايضا غير متناه
لكن هذا الزمان اي زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لانه مع
معاوقة اقل مع تساوي التحريكين لكن المفروض ان لا يسلم كون هذا الزمان
اطول يلزم الخلف اذ يجوز ان يتساويا وذلك لان المفروض كون القوة
غير متناهية في المدة فاذا فرض تساوي التحريكين وكون احد الجسمين
اصغر واقل معاوقة وجب ان يقع بين الحركتين تفاوت فيجوز ان يكون
التفاوت في السرعة فقط دون المدة ثم يلزم ان يكون عدد حركات
الاصغر اكثر ولا محذور فيه هنا فالاعتراض باق بحاله واما اذا قيل لو كان

القوة غير متناهية في العدد وفرضنا تحركها بجسم آخر كان غير متناهية
العدد فاذا ادلت بجسما اصغر منه بتحريك المحرك وجب ان يكون عدد
حركاته اكثر من عدد حركات الاكبر فيلزم الخلف ثم يرد ان يقال
جاز ان يتبين وباخ عدد الحركات ويتفاوتا بان يكون حركة الاصغر
اسرع واطول زمانا لان كل واحدة من زيادة السرعة واطولة الزمان
مستلزم زيادة عدد الحركة فتامل وهو ان نقول ليس تحركات
التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولتقريب من هذا الاعتراض ما قد قيل
انا لا نسلم في الوجه المذكور انقطاع الاول وانما يلزم انقطاعه ان لو
وجدت حركات تلك القوة الى الفعل بكمالها لكنه ثم اذ من الى ابدا تتحرك
دائما باي حركة فرضت سواها حركة اخرى مع ان في قوة الحركة له ان يحرك
بحركة ازيد من حركة الآخر ويكون لكل واحد من الزايد والناقص غير متناهية
كمعلومات الله تعالى ومقدوراته فوقع التفاوت في القوة عليها قيل عليه
لم قلتم ان هذا التفاوت يصح ومن المعلوم ان ذلك المحال اللازم من تفاوت
الحركات التي تتناهى انما فرض غير متناه لا اللازم من هذا التفاوت فلا بد
في بيان استحالته من دليل آخر ولك بل ان نقول انتم انما تستدلون
على تفاوت قوة الحركة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك
الافعال ومع بطلان الافعال قال بعض الفضلاء هذا سهو وقع من
الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل
اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور عاينة عن الجهل القسري كلما
كان المعاوق اقوى كان قوة القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوت
قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم المقابلة في الحركات التي لا
يتناهى فهذا التعلل انما تفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم
فتسلسل مما كانت لانها بالحوادث في الجهة التي يلي الماضي وهو منع هذا الكلام
لا يجدي نفعا لان السؤال الوارد على دليل تناهي الحوادث وهو انه ما لم

يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد
عليها بحق فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها وارد على دليل تناهي
القوة والفرق الذي ورد عليه هذا الكلام لا يوجد فكان كلاما
اجنبيا لا كلاما لا جوابا عن السؤال ومنهم من قال في تقريره حاصله
ان يقال ان غير المتناهي الذي لا يتفاوت لا يقبل الزيادة والنقصان
في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل
لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الذي
هو غير متناه فيه ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب الذي
هو متناه فليس بممتنع في الوهم وكما قالوا الحوادث الماضية المتناهية فيه
لو كانت غير متناهية لكان غير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان في
الخارج لتوهم اذ ليس مجموعه موجودا في الخارج في وقت من الاوقات
وان ارادوا انه يقبلهما في نفس الامر وفي الوهم فلا نم استحالته وانما
يكون مستحيلا اذا كان قبوله لهما في الجانب الذي هو غير متناه فيه وليس كذلك
لان تناهي الحوادث من الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى
التي تلي الحال ولا شك ان هذا الرد لا يتجه على ما ذكر من دليل تناهي القوة
لان قبول الازدياد فيها انما هو في الجانب الذي لا يتناهى كما لو
وانه محال وان كان بحسب نفس الامر او الوهم فكما قال ولما كانت الطبيعيات
امورا محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق جاز ان يكون المعترض
المستدل بها وجهة كما في تناهي الابعاد ونفي الجزء ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون اكثر حركات الصادرة عن القوة المقتضية
لا نهاية لها في الجهة التي تلي الماضي بل كان ما ذكرتم يدل على
استحالة الحركة من مبدأ معين الى غير النهاية ولا يلزم منه
استحالة الحركة بقوة غير متناهية مطلقا لجواز ان لا يكون تلك الحركة من
القوة الجسمانية كحركات الافلاك عندهم فيكون ازدياد
الحركات القسرية في الجهة الاخرى كما في الحوادث فلا يلزم خلف على ما ذكرتم

واجيب عن ذلك بان الكلام فيما له مبدأ لا يتم الا بملاحظة التطبيق
الحركتين من المبداء ليظهر التفاوت على الى الاخر ويكون منها بوضع
التطبيق بينهما من الى الجانب المتناهى ليظهر التفاوت فى الجانب الاخر ويلزم
الخلف وايضا يعلم بالضرورة ان ما كان فى قوته قطع مسافة من اولها
الى اخرها كان فى قوته ذلك اى قطعها من اولها الى اخرها فان لزم
قوة الحركة التى لا ابتداء لها الى حين كان فى قوة الحركة من ذلك الحد
المعين الى ما لا نهاية لكن اللازم باطل بالبيان السابق فيبطل الملزوم
ايضا وحق بل ان يقول اذا تمسكوا فى تناهى القوة الجسمانية بالتطبيق
بين الحركتين على ما زعمه هذا الحبر مع ان اخراجها لا يوجد معه
لزمهم تناهى الحوادث بالتطبيق ايضا وكذا اذا طبقنا ادوار الفلك
الاعظم على ادوار الفلك الاصغر على المتوافق من جانب الحال ظهر التفاوت
من الجانب الماضى مع انهما غير متناهيين فى الماضى على زعمهم واما
الثانى وهو كون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية مسلم
ان هذا البرهان انما يجرى فى قوة حالة فى جسم لا معاوق فيه منفعة بانقسام
ذلك الجسم على الذى به كالطبيعة فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة
فى الاجرام الفلكية لكن المحرك بالطبع الذى يقابل المحرك بالقسر اعم من ذلك
لانه يتناول المحرك الصادر عن النفس النباتية والحيوانية مع ان اجسام النباتات
والحيوانات متحركة من بساط لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طباعها فلا يتناهى ايضا
الكل فكان المعنى لا يتم بانتسام محالها هذا البرهان فاسد عام فلكونه معنى
الكلام الا ان يخص بالقوة التى وصفناها وح يتوزع صحته بوجوه قد حمل عليه
وهو انا لا نم ان كل قوة جسمانية يتجزأ بانقسام محلها لجواز ان تكون
سادة فى محلها اما لان الصورة تقوم مع الطبيعة ... سلمنا لكن لا نم
ان الجزء الصغير لو انفرد كان له ان يحرك بعض الجسم كليا اى من جميع الصور لجواز
ان يكون الانضمام الى الجزء الآخر شرطا للحركة وايضا لا نم من بطلان حركة من
مبداء الى غير النهاية بطلان قوته على الحركة التى لا تتناهى لجواز ان يكون

ان لحركة حركات غير متناهية لا مبدأ لها ولا نهاية له ولا نم انه اذا فرض
حركة وحركة بعضه من مبداء معين الى غير النهاية يلزم الانقطاع لم لا يجوز
ان يوجد من كل منهما حركة من غير انقطاع مع ان من صورة الاكبر اى لحركة الكبير
على ان الدليل منقوض بدورات المعدل ودوران فلك البروج من اليوم
الى ما لا نهاية فى المستقبل فان الاول ازيد من الثانية مع انهما غير متناهيين
عندهم لان قوة الجسم الكبير من قوة نصفه لو انفرد ان تم الى
انقسام القوى الجسمانية بانقسام محالها على التناسب اعنى ان يكون نسبة القوة
الى القوة من الماديين كنسبة المحل الى المحل فى المقدار وليس بزيادة
جسمية فى المقدار فرض منع التحريك بل ان الجسم من حيث جسم لا يقتضى تحريكا
ولا يمنع منه بل ذلك انما يكون لقوة محلة فان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى
الا امكانا ما نسبته الى جميع الامكنة من حيثية الجسمية على السوية فلا يقتضى
حركة ولا منعا منها لان الحركة يقتضى ترك بعض الامكنة والموافقة لبعضها
واقتضاء السكون اختيار بعضها مع تساوى نسبتها اليه وكلاهما ترجيح
بلا مرجح فاذا كبر الجسم وهذه افرادها كالبين فى القوة المعاوقة كلما نادى
يعدل التحريك ولم يكن زيادة قدر الجسم فى الجسم اثر فى منع التحريك فلا يختلف
النحو كان فى حصول الحركة بل يختلف الحركات بالازدياد والنقصان فيجب
التفاوت فى الحركتين فيلزم الخلف ولو كان لزيادة قدر الجسم مدخل فى منع
التحريك حتى يكون نسبة التحريكين كنسبة المحركين بان يكون نسبة منع الاكبر الى منع
الاصغر كنسبة قوة الاكبر الى قوة الاصغر فيكون قابلية الاكبر للتحريك اقل من
قابلية الاصغر فيجب التفاوت فى الحركتين بالنقص فيلزم الاقل التفاوت
فى الحركتين فلا يلزم خلف واما نحن زيادة ... كان الاكبر على ...
الاصغر على نسبة متناهية وذلك لان نسبة الحركتين على قدر نسبة القوتين
لان التفاوت فى الحركتين منها انما فى الطبيعة بحسب الفواعل دون القوابل
على عكس التفاوت بينهما ... فى القسرية لان الفاعل فيهما واحد والتفاوت
فى القابل فقط ومعنى نسبة الجسمين فى المقدار كما مر ولا كل ان النسبة بين جزء اى

بين معنا اي الجيبين نسبة متناوه الى متناوه اي المحل الذي
يحتاج في وجوده اي الحال بحث بل انا نسبه الى الحال المتقدم ثم
تسلل عليه ان احتياج الحال في وجوده الى المحل حينئذ بحسب قطعاً لان
لم يجى موجوداً في الخارج لا يمكن حلول الشي فيه لان وجود الاعراض
في نفسها متقدم على اجوالها التي هي حلولها حلول شي او فيها ومن الامور
لا يقال ان الاحتياج المحل هو حلول الحال وطبيعة المنافي عن المحل هو الحال
المتعلق بالاعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا
عين وجود الحال المتعلق فقبل وجود المتعلق لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها
جزاء للعلة الفاعلية لوجود خارجي كما ذهبوا وجوابه انهم قالوا ان الحال
ثم متى قد يكون محتاجاً في وجوده الى محله فيكون عرضاً قائماً فيه لان المحل المتقوم
بدونه ولا كلام فيه وقد لا يكون محتاجاً الى محله في وجوده بل تلك في نفسه
من عوارضه كالقوة الجسمية فانها جوهر متحيزة لا ينفك في وجودها عن الهيولى
ويحتاج اليها في تحقق الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد من ان يحل
فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكاً للفاعل ولما
اعترض عليهم بان الصورة الجسمية في نزولها عن الهيولى مع تلازم ما بينهما
فكيف يكون علة لوجودها اجابوا بانها اذا زالت عنها خلفها صورة اخرى
تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي مطلق الصورة المستمرة بتعاقب افرادها
فمن منهم وجه البطلان في الخارج فلا الحال علة لمحله ومن لم يجعل
لكل واحد ان ليس في الخارج الا المخصصات زعم ان شريك الفاعل
هو احدى الصور المخصصة المتعاقبة لا بعينها وكيف للهيولى في قوامها
بشيء قائم لا عام منفاد فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
المخصصة علة لها لو كانت معينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا بها الصورة
المخصصة هيئاتها العوارض اللازمة لتخصيصها التي افادها الله لم يقم دليل
الجسمي بعينه لا العوارض التي تستفاد منها تخصيصها كما توهم البعض ولذلك
عدوا في العوارض المخصصة امورا كلية لا يتقوم التشخص منها كالتشكل

والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة لها كما هي
مادة النسبة الى المركب اعلم ان مادة المركب اعني الجزء المادي
له قد يكون متقومة لاجل فيها كالهيولى المتقومة بالصورة
الجسمية الحالة فيها وقد لا يكون متقومة به كالعناصر المجردة التي
حل فيها صور المركبات فما عاده بمعنى الجزء المادي اعم من
المحل المتقوم بالحال فتامل توجه الجواب ان يكون الهيولى
المطلق لم تحلف تريد ان احكام حصول الحال في المادة حينئذ
ابدا لا تحلف الذي توجد وعدم ترابط متعاقبة بالعرض والبعد
من الاستعدادات المتقدمة الى ذلك الاحكام المتعاقبة
من الامور الحالة فيها كما قرر لان الوحدة اذا
ستقوم المادة تعددت المادة بحيث لا المتقوم منها الا الجميع
دخول واحدة صورتان متقومتان على مادة واحدة لا انهما
لا يتعاقبان عليه وما ذكره واذا تقوم المتقوم فلا بد عليها انه
ثم لا يجوز ان لا يكون للمادة علة فاعلية فاعلها هو فيها
هو الوجه كما في الصور النوعية بعينها لان هذا الجواد انما
هو من التعاقب دون الاجتماع ومن هنا علم تمامها
ومنها ما لعلية العلة الفاعلية يعني ان ما هيتهما من حيث انها
معقولة علة فاعلية يكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها صار مقتدرا
على الفعل فهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي هو
فان وجود العلة يترتب على وجود المعلول ورد على ذلك بانهم
يقولون غاية ايجاد الله تعالى لغيره ذاته وهي لا يترتب على وجود المعلول
وجوابه انهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله جل جلاله مطلقا
لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجه لان الاول من
حيث انه يقصد وجود تلك الغاية فانه لا بد ان يكون وجودها اولى به
والبقي والا لم يكن غاية له فلا يكون مستقلا بذلك الوجه ومستفيدا منه

تلك الاولوية والثانى من حيث انه لم يجامع تلك الغاية فاعليته فيكون
هو ناقصا فى فاعليته ولما كان الله سبحانه وتعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان
اصلا فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر
انا نتوهم انه غاية لا يجاد غيره وانه غاية للوجود كله وانه غاية للغايات
على اختلاف العبارات فمعناه فى الحقيقة نفى الغاية عن فعله وانه كان الثانى
ذاته سبب فاعليته كما ان الغاية سبب فاعلية الفاعل الذى يفعل لغاية صارت ذاته
بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليه الغاية لا لانه غاية حقيقة   لكن فاعل
فعل بالقصد والاختيار فما ذكرنا من ان الارادة المتعلقة بشئ من حيث انها
يوجبه الذى لا يسمى قصدا ومن حيث انها ارادة من مبادى الكائنات الاختيارية
لها مبادى الى غاية ما ذكرنا او لها التصور الحركة الملائم على وجه
جزئى   وثانيها الشوق المنبعث عن ذلك   وثالثها الارادة المنبعثة
عن ذلك الشوق   ورابعها الحركة الصادرة من القوة المنبثة فى العضلات
الذى هو مبدأ قريب للحركة   فاذا ادتهم بالتخيل والنطق صورة فى الذهن
اشارة الى تصور الغاية وانها قد تكون حزنية مخيلة وقد تكون كلية مستقلة
وادراك الغاية على وجه جزئى او كلى من لم يتصور العقل من جهتها ملائمة
او منافية فلا يلزم ان تكون المبادى لو افعال الاختيارية   فاذا
كانت غايتهما واحدة مالم يكن الحركة باطلة وذلك لان الوصول الى المنتهى من
لوازم وجود الحركة الموصلة اليه فيكون غاية القوة يتوقف على تقرير الايجاد
حاصلة ابدا فلا يكون الحركة باطلة ابدا   فان كانت غاية الشوق فتخيل
التخيل حرف العكس غاية الحركة اذا الحاصلة غاية للشوقية فاما ان يكون غاية
لها اى للشوقية لحسب التخيل اى يكون مقصودة على وجه جزئى تحت العقل
عبثا واما ان يكون غاية لها لحسب العكوة اى يكون مقصودة على وجه كلى عقلى
سمح لك العقل خيرا وهذا الحكم الفعل الى الفعلين المذكورين بالقياس الى الغاية
على تقرير ايجاد غايتى الحركة والشوقية زائدا على ما فى المتن اذ لم يتعرض فيه
الا لتقسيم على تقرير عدم الايجاد وهو تمهيد لما يشير اليه من ان بعض ما ذكره يخالف لما

لما فى المتن وهو تفريقه بين العبث والجزاف حيث جعل العبث
من اقسام الفعل على تقدير ايجاد الغاية وجعل الجزاف من اقسامه
على تقدير عدم الايجاد وقد جعلا فى المتن قسما واحدا بدليل
العطف بالواو دون او وكانه يريد الاقسام جعلا من اقسام الفعل
على تقدير عدم الايجاد وبعد ويعلم ان المذكورة فى المباحث
المشرقية وفى الملخص موافق لما فى المتن ومن ثمة قيل ان اراد الامام
انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل ان يصطلح على ما يريد
وان اراد مع اصطلاح الاولين فالامام اعرف به فما وجد فى كتبه
اوله دون غيره وقد ذكر فى شرح الملخص ما يوافق كلام الشارح
وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه فى هذا الكتاب عبثا
ايضا   او الخلل مع طبعه او مزاج الاول كالتنفس والثانى
كحركات المريض فاما العادة فالعبث بالطبيعة جعلا   قد اثبتوا
للحركات الكسطقية الطبيعية اى الصادرة عن قوة لا شعور لها
بما يصدر عنها اذ هى المرادة بالطبيعة هاهنا   اذا وضعنا
فى الارض الكرة اى وضعنا فى موضع واحد من الارض الخالية
عن موانع الانبات   لا امتناع ان يكون المطلوب بالطبع يعنى لو كان
حركات اجزاء الارض والماء عن مواضعها الطبيعية ممتنع ان
لكان المطلوب بالطبع وهو الموضع الطبيعى لهو باجمعه بالطبع وايضا
مطلوبهما الحركة الى المركز فلا تحركان عن المركز الا بالقسر   فكذا
تلك الحركات من قوة فى الحبة وكل ان القوة المستكنة فى الحبة غير شاعرة
بمنع الحركات فتلك حركات اسطقسية صادرة عن قوة طبيعية لما عرفت
ثم لا يخفى ان يكون فى تلك الارض هذا شروع فى بيان الغاية
المترتبة على تلك الحركات الاسطقسية المستندة الى تحريك تلك القوة المستكنة
فى الحبة   بل لان القوة الموجودة فى الحبة طالبة لما دون ذلك
الجزء من الارض تلك الحاجة فيقال عليه ان الخصم يجوز ان يكون مثال الطرف

مختلفة الصور كما يقوله بعض الاطبا في المني من ان فيه اجزاء عظمية
ولحمية وعصبية وغيرها مختلطة ثم ان القوة المصورة التي في المني
يجمع كل جنس الى جنسه لتحصيل ذلك العضو المخصوص وايضا لا يجوز ان
يكون ذلك الاختلاف راجعا لاختلاف الاجزاء في الطابعية والقبول
مستند الى اتفاق القوابل المتعاقدة لوجدان سابقه والى اتفاقات
مخصوصة من تلك القوابل او الى القوة الموجودة في الحبة على ما يراه
المتاخرون ولا الى ان النوع على ما يراه الاكثرون ويرد هذا الوله
على النسق اللائق ايضا يلزم الشق وهو ان يكون كل خاص متوجه
بالقوى الى غير النهاية وهو محال تلوّ ادكان الخاصيات المجتمعة في البزور
او متفرقة وذلك لان تحريك القوة المتمكنة في الحبة انما يكون
بعد وقوعها في الارض فيكون صدور ذلك الفعل اي افادة الكمالات
مع القبول والحركة نحو الصورة عنها اي عن القوة الموجودة في الحبة
دائما او اكثريا والحاصل ان القوة الموجودة في الحبة تحرك الاجزاء
الارضية لتفيدها المقدار البرية والنشوء وبهذه الافادة عليها
تلك الحركة مبادئها الطبيعية اي القوة المؤثرة بلا شعور
للبدن الحيواني بل النباتي فان طبايع النباتات مبادئها الى افعال
التي فادها بل الروية بحسب العقل على ان القوى الحيوانية قوته
على افعال متنوعة بل متضادة لغايات متغايرة احتاجت الى
انضمام الروية ليتميز لها ما يعينه تلك الافعال في الصدور عنها
لا لتترتب على افعالها غاياتها وتحقيق المقام ان الفعل اذا
ترتبت عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى ذلك الامر غاية له فان كان
فان لذلك الامر ملحوظة اقتضاء الفاعل على الفعل كما قضى هنا
ما بحسب الى الفاعل وعلة فاعلية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية
هي المحتاجة الى الروية دون الغاية وقد ثبت لدون الروية يمكن
حكما ايضا وقد يحمل الغاية مباينة للعلة الغائية مثال ما يترتب على الفعل

من وجودها على انك قد عرفت ان اولوية احد طرفي الممكن
لذاته مستحيلة ولا فرق في ذلك بين الممكنات القارة
والسيالة فعدم الحركة مسبب عن عدم السبب اذا كان
سبب وجود الحركة حاصلا بتمامه على الوجه الذي هو سبب
لها عليه فلابد ان يكون الحركة موجودة ولا يعدم الحركة الا بانتفاء
وجود ذلك السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ذلك
ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى
علته بعد بعد عنها قيل ان الاعداد هو التهيئة ومعناه بالفارسية
آماده كردن فالمعد هو الذي يهيئ المادة ويعدها لوجود صورة
جوهرية فيها او حلول عرض تتقبله او تعلق مجرد يدبرها فالاعداد
والتقريب للمادة بالقياس الى ما تقبله ويلزم من ذلك تقريب
الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريب المعلول اليه
كما ذكره في قوله والحركة الى المنتصف قدمها اليه اي قرب
الحركة الواقعة بعد منتصف المسافة الى الفاعل بعد بعدها
عنه ومنها ان الاعداد قريب او بعيد فيعدم ان المعد
البعيد لا يجامع وجود المعلول بلا شبهة وان المعد القريب ايضا
كذلك وان توهم خلافه فان العلل العرضية يقال
باعتبارين احدهما ان يوجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء
شيء آخر وان العلة الغائية العرضية هي ما يتبع الغاية الذاتية
اعني المتوجه اليها بالذات وان العلة المادية العرضية
هي التي يكون ماخوذة مع عوارض خارجة عن ذات المادة
وان العلة الصورية العرضية هي ما يتبع الصورة من الاوصاف
فالاعتبار الاول الذي ذكره ههنا مختص ظاهرا بالعلة
الفاعلية العرضية ويمكن اجراؤه في الغائية العرضية
فيه بان يقال ان الغاية الذاتية مما اوجده الفاعل في الخارج

١٧٠

وبها الغاية العرضية فيه و اما الاعتبار الثاني فان حذف
منه قيد لزوم الوصف كان ظاهرا في تناول المادية والصورية
العرضيتين على الاطلاق فان المادة او الصورة اذا اخذت
مع وصف خارج عنها كيف كان الوصف كانت علة
عرضية كما مر وح يكون معنى قوله فيقال كذلك الوصف
انه علة عرضية انه يقال للموصوف ماخوذ مع ذلك
الوصف انه علة عرضية هذا وقد اعترض عليه بان
حصر العلة العرضية في الاعتبارين وجعله الوصف
في ما بهما لازما غير صحيحين بما نقلناه سالفا عن شرح التلو[يحات]
وكذا جعله الوصف غير معد حيث قال والاول منهما
معد ليس بصحيح ايضا فان السرعة اللازمة لحركة القمر
الموجبة للخسوف معدة له و مقربة اياه اذ لو كان حركته
كحركة زحل مثلا لكان الخسوف متباعدا وههنا
بحث وهو ان العلة المعدة للشيء كما ان لها مدخل
بوجودها وعدمها الطاري عليه في وجود ذلك الشيء
فباعتبار مدخله وجودها في وجوده شابهت الشرط
وباعتبار مدخليه عدمها في وجوده شابهت المانع والتحقت
ان بعد قسما من العلل على حدة وان امكن ادراجها
في كل واحد من الشرط وعدم المانع بوجه وعلى تقديري
ادراجها في احدهما وافرادها عنهما هي علة حقيقية ذاتية
لما هي معدة له حقيقة فليس معنى قوله ومن العلل
العرضية ما هو معد ان العلة المعدة للشيء حقيقة
علة عرضية بالقياس اليه والا لقال ومن العلل
العرضية المعد كيف ولما كان المعد قسما من اقسام
العلل العرضية المعد كيف ولما كان المعد قسما

وهو ان الموت غاية ذاتية للطبيعة مطلقا لترتبه على افعالها دائما
وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات فان البلوغ الى المطلب على احد الوجهين
الاولين يسمى سببا اتفاقيا فوصول الطالب يسمى غاية ذاتية للسبب الذي يتادى
الى المطلب على احد الوجهين الاخيرين يسمى سببا اتفاقيا وذلك المطلب
يسمى غاية اتفاقية واما ما لا يتادى اليه الا نادرا فلا كالكسوف عند
قعود زيد مثلا فانه لا يقال اتفق ان صار قعوده علة للكسوف لكن
لما كان قعوده سببا لكون القعود مع الكسوف صح ان يقال قعد فلان
فاتفق ان كان قعوده مع الكسوف هذا ومنهم من انكر الاتفاقيات
نظرا الى ما بيناه بان قيد لا مانع السبب ان كان مستجمعا لجميع الجهات
المعتبرة في المؤثرية كان تادية الى المسبب دائما فيكون سببا ذاتيا
ومسببه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع تاديه الى
المسبب فلا يكون سببا اتفاقيا ولا مسببه غاية اتفاقية والجواب
انا ليس لكل جامع معتبر في تحقيق التاثير بالفعل جزءا من المؤثر فان
انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر في التاثير بالفعل مع انه
ليس شيء منهما جزءا من المؤثر فالمؤثر اذا اخذ عن ذاته بعض
هذه الامور لا يكون مساويا للاثر به والمؤثر دائما الحاصل
هو المسمى بالسبب الاتفاقي ومسببه هو المسمى بالغاية الاتفاقية
واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تاثيره كان سببا
ذاتيا لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان حفر موضعا متصلا الى الكنز
فان الحفر من حيث هو حفر ليس بمؤدٍ الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم
كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر
كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الآلة كان الحفر
مع هذه الشرائط سببا ذاتيا للوجدان   فقال العلة مطلقا يعني سواء كانت
فاعلية او مادية او صورية او غائية لا يخفى عليك ان بعض هذه التقسيمات جار
في العلة التامة ايضا فانها قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وقد يعتبر ايضا

كلية وجزئية كطبايع البسايط العنصرية الفاعلة بحركاتها فانها بسيطة
بمعنى انها لاجزاء لها بالفعل وان امكن ان يعرض فيها اجزاء وعلة فاعلية لحركاتها
العنصرية الى مواضعها الطبيعية وان كانت علة صورية بالنسبة الى ذوات
الاجسام العنصرية كما ستذكره كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها اي
بالنسبة الى الاجسام العنصرية فانها علة مادية لها كالعقل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على قول من يجعل الصورة الجسمية شريكة لفاعل الهيولى كالصورة
الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية بالنسبة الى القوة الشوقية
فان مجموع شرى المباع ولقاء الحبيب غاية حركية للقوة الشوقية واما القوة
المحركة فغايتها الوصول الى منتهى الحركة كما مر وكذلك ساير ما فالصورية
الكلية كصورة السرير للسرير والجزئية لهذه الصورة للسرير والغاية الكلية كالجلوس
على السرير والجزئية كهذا الجلوس عليه فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه
حصول البرودة وذلك ان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن
المانعة للاخرات الباردة التي في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنها بردته
بطبعها فالفعل الصادر عنها منسوب بالعرض الى مزيل مانعها وهو السقمونيا
قال الشارح التلويحات العلة بالعرض يطلق على معان اربعة ان يكون
قد منع من الصدور عن الفاعل الذاتي مانع فيتفق ان فاعلا آخر ازال
ذلك المانع فيصدر الفعل عن الممنوع فينسب صدوره الى مزيل العائق
كالسقمونيا فانه برد البدن بازالة المسخن الثاني ان يكون هناك موضوع يوصف
بصفات فيصدر الفعل بالذات عن احدى تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى
او الى الموضوع وحده كانسان كاتب ابيض طويل طبيب فاذا صدر عنه علاج
ينسب الى الكاتب او الانسان وحده مع ان المصدر الذاتي هو من حيث
كونه طبيبا اقول ونعرف من هذا ما ذكره من ان العلة الصورية الشارح
من ان المادية العرضية هي التي يكون مأخوذة مع عوارض خارجة وكذا يعرف
ما ذكره من العلة الصورية العرضية ما يتبع الصورية الذاتية من الاعراض اما
بيان الاول فهو ان المادة الذاتية ههنا هي ذات المعروض وحدها كقطع الخشب

للسرير مثلا فاذا اخذت مع عوارض خارجة عن ذات المادة سواء كانت
لازمة لها او مفارقة عنها لم يكن بهذا الاعتبار مادة ذاتية بل عرضية
كقطع الخشب المأخوذة من حيث انها بيض مثلا وكالفاعل بعيد عنه
لذاته معلول فيوخذ الفاعل باعتبار صفة من صفاته وينسب اليه صدور
ذلك المعلول ومن سببه بان ينسب الصادر عنه باعتبار صفة اليه باعتبار صفة
اخرى وعكس نسبة الصادر عنه باعتبار صفة اليه وحده واما بيان الثاني فهو
ان العلة الصورية الذاتية هي ذات الحال وحدها والعرضية هي ذات الحال
مأخوذة مع بعض عوارضها ويحتمل ان يقال ههنا ان العرضية هي الاعراض
التابعة للصورية الذاتية فانها تشبه الصورية الذاتية من حيث حلولها في المادة
الثالث ان يكون فاعلا يفعل لغاية هي خير مثلا فيتبع تلك الغاية شر فينسب ذلك
الى ذلك الفاعل كالحجر الطالب للمركز اذا اصاب انسانا فاذاه فينسب ذلك
المؤدي الى الحجر بالعرض الرابع ان يكون فاعلا يفعل لغاية بالذات فيتفق حصول
امر مع تلك الغاية لا يكون لذلك الفاعل فيه تاثير البتة بخلاف القسم الثالث
وذلك مثل ان يعدم انسان من سفر فيموت شخص من خبيرانه فيتشاءم به
او يجد كنزا فيتفأل ويتبرك به اقول ويتناول هذين القسمين ما ذكره
الشارح من ان العلة الغائية العرضية ما يتبع الغاية الذاتية وكذلك
في ساير العلل فالمادية العامة ما يكون جنسا للمادية الحقيقية كالجسم المركب
من العناصر الذي هو جنس للقطع الخشبية التي هي مادة خاصة للسرير
والغاية العامة ما يكون جنسا للغاية الحقيقية كالاستقرار على السرير
الذي هو جنس للاتكاء عليه فيما اذا حصل خصوصية بلا اتكاء غاية
حقيقية له فيكون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لكن لا يكون
مبدا له بالذات بل بالعرض لا شك ان الحادث بالمعنى المشهور
يكون عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا على ما نوره في مباحث
كون كل حادث مسبوقا بمادة ومدة بل لا يتصور حادث من حيث
هو حادث الا وله عدم سابق ثم ان ذلك العدم السابق لا يتوقف

عليه وجوده ولكن الحادث من حيث ذاته عند العابل بامكان وجوده
اذ لا بل هو مناف لمنافات ذاتيه بخلاف المعدات المودية الى افاضه اذا
نعم يتوقف عليه اتصافه بالحدوث الذي هو وصف له اعتباري كما
مر فلا يكون العدم مبدا لوجود الحادث بالذات بل بالعرض وذلك
لكونه مقارنا لما هو عليه بالذات لوجوده مع كونه علة لوصف اضافي حدوثه
والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل ولكنه بالعلة المادية فلذلك
لم يعد على حدة في اقسام العلل كما قد سبقت الاشارة اليه ولا يكون
ذاته مواد بالفاعل قد يكون ذلك ما قررناه في مباحث كون الماهية
في حد ذاتها غير مجعولة ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود
اجزاء الماهية سواء كانت اجزاء عقلية كالجنس والفصل او اجزاء خارجية
كالمادة والصورة يسمى علل الماهية واسباب الماهية لاحتياج الماهية في
حد نفسها اليها مع كونها محتاجة ايضا في وجودها اليها واما الامور
الخارجية التي يتوقف عليها الوجود دون الماهية فيسمى علل الوجود
واسباب الوجود تمييزا بين القسمين وسميهما على ما سميهما من الفرق
كما تقدم في صدر مباحث العلل لما عرفت ان الممكن نسبته
الى طرفي الوجود والعدم على السواء وذلك لما تبين من ان احد طرفيه
لا يمكن ان يكون اولى به لذاته فتساوي نسبة الممكن الى طرفيه معلوم
بالبرهان لا بالبديهة كما يتوهم نعم كون رجحان احد المتساويين من ع
على الآخر محتاجا الى امر خارج يسمى سببا معلوم بديهة وما يظن ان العدم
لا يصلح ان يكون مستندا الى سبب قد تبين بطلانه فيما سلف
لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات لانه اذا لم يستند
عدم الحركة الى سبب خارج اصلا كان عدمها مستندا الى ذاتها
وهو معنى الممتنع لذاته وكونها غير قار الذات لا ينافي احتياج عدمها
الى السبب فانه اذا وجد الحركة يظهر مما قرر بطلان ما يتوهم من ان
الموجودات السائلة لا يستند عدمها الى سبب خارج لكونه اولى بها

ترسا ذاتيا ان كان حاملا للفاعل على الاقدام عليه كان علة
غائية وغرضا بالاعتبارين والا كان غاية ولا يلزم الاول
من كونه الفاعل بشعوره واما في الثاني فقد لا يكون للفاعل
شعور كما في الحركات الطبيعية وقد يكون كما في المبداء الاول
جل وعلا فان افعاله ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة
والحكماء بل لها غايات وفوائد وحكم ومصالح لا تحصى وثبوت
الغاية لا يستلزم استكمال الفاعل كما يستدل به منكرو العلة الغائية
كلام ويتوهم ما يتوهم من ان الفاعل اذا لم يفعل لغرض الا كان
لم يستحق المدح واللوم عليه فلو كان الباري سبحانه فاعلا
لا لغرض الا كان لم يكن مستحقا للحمد لكان ناقصا تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وما ورد من الآيات الدالة على تعليل افعاله
تعالى محمول عندهم على اثبات الغاية جمعا بين الادلة ومن
البيان بانا لا نم ان كل حادث يتادى اليه الحركة دائما او اكثريا
يكون غاية ذاتية رد عليه بان هذا الفاعل لم يوجد فوق هذه
القصبة في نفسها بل في حيز بل ادى لزوجها المتوجهة الى تعليمها
في دليلك وهي ان تادى الى الصعاب الى سببها دائما او اكثريا
يقتضي ان يكون المتادى اليه غاية ذاتية لتلك الاسباب فان
هذه المتوجه هي حولك فيكون صدور ذلك الفعل دائما او اكثريا وهو
المراد بالغاية وح يكون حيث فوق هذه القصبة في نفسها غير موجب
والجواب ان الغاية للقوة المنبسطة كالطبيعة الطبيعية لا يوقف
على تلك المقدمة الكلية الطاهرة الفاسد بلوازم الغايات الذاتية
كما ذكر بل يكفي ذلك ان السبب اذا كان له تادى الى او اكثري
الى السبب كان له هناك غاية ذاتية محصل قوله وهو المراد بالغاية
على ان هناك غاية لو اذا كان ذلك الفعل او غيره مما يترتب الضا
دائما او اكثريا بالحصول للفعل على المقدر بل عن ما اذا ترتب

على فعل قوة غير سارية احود حيث يترتبا دائما او اكثريا
يمتاز بها تلك الغاية عن لوازمها مع اشتراك الكل في الترتب
قلت بان ما كان غاية يكون في نفسه كمن لو كان الفاعل
محتاجا الى اختياره لاجله الفائدة في لوازمها على معنى ما جرت
به العادة مما اختيارنا الابطال وامتنع ان تكون الموت والهرم
والفساد غاية لما حصلنا اعدادهما ومن الطوبة والبناء في المركب
غاية ذاتية فيقل عليه ان كون الفائدة غاية لذى الغاية ليس بجعلنا
بل هي غاية له ولازمة اياه في حد نفسها وايضا يلزم من الغاء
كون بعض اللوازم غاية كون بعض افراده معين غاية لجواز ان
يكون الغاية غيرهما من اللوازم والجواب عن الاول ان المراد
بالجعل هو الحكم بكونهما غاية كما لا يخفى وعن الثاني بان اللوازم
ان الخفوت في التعيين خلاف الحال والا فالمراد به ما امتنع
كون الفساد غاية في ذاته لا لكمال الغاية والطبيعة الذاتية
ما عدا الفساد من الامور الصالحة لكونها غاية لافعالها
لتعطل اكثر الحركات زد ذلك لجواز الخطأ حصول تلك المادة
في تلك الصورة المعينة فيتعطل كما في الفلكيات والجواب
ان الكلام في المادة القابلة للصور الكائنة والفاسدة
وما لا تقبل صورة اخرى لا فساد فيها على زعمهم وذلك
يخل بنظام العالم فيقل عليه انا لا نسلم ان تعطل قوى من القوى
الحادثة يستلزم اختلال نظام العالم كله وان اراد اختلال
نظام واحد من الموجودات فمنع انه يعدم كما لا يلزم بحاله
كما للنبات والحيوانات بعد طرو الموانع الخارجة عن الوصول
الى غاية كمالها فيفقد قبله واما ان الموت خلاص النفس
السعيد عن العلائق البدنية الى حصول سعادتها الحقيقية
فيرد عليه انه حال الذي لا يفيد الحكم الكلي الذي ادعاه

من اقسام العلل حقيقة كان على قياس سائر الاقسام
منقسما الى ذاتي هو معد للشيء حقيقة بالقياس اليه
وعرضي هو مقارن لما هو المعد له حقيقة وقد يطلق العرضي
ايضا على المعد الحقيقي للشيء بالقياس الى ما يتبع ذلك
الشيء وكذا ينبغي جريان هذا الانقسام في الشرط
وفي الموضوع ايضا بالقياس الى العرض الحال فيه وانما
لم يصرح في هذه العلل بالانقسام الى الذاتية والعرضية
واورد له الامثلة لكونهما ملحقات وتوابع لما صرح
فيها هذه من العلل الفاعلية والمادية والصورية و
الغائية فيعرف حالها بالمقايسة اليها بل معناه ان العلة
العرضية الفاعلية مثلا قد يكون علة معدة حقيقة بالقياس
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة كما صرح به الشارح
فيما سبق مع انه علة معدة معدة للمادة الى حصول البرودة
كما صرح به ههنا والفاعل مثلا اذا اخذ مع وصف
لا مدخل له في الفعل اصلا كان علة فاعلية عرضية
ولم يكن معدا وبهذا القدر يتم كلام الشارح اذ يظهر
منه اقسام العلة العرضية الى معد وغيره ولا حاجة به
الى ان يدعي ان الوصف مطلقا لا يكون علة معدة
ينتقض بالسرعة او غيرها فاندفع عنه الاعتراض
الثالث واما حديث الحصر في الاعتبارين فصحيح
ايضا اذ قد عرفت شمولهما بالتمام للعلل
الاربع العرضية التي صرح بها الشارح فيما سبق
وما ذكر في شرح التلويحات من الاقسام الاربعة للعلل
العرضية فاثنان منهما راجعان الى الفاعل واثنان الى

الى الغايه فيخرج عنها علة العرضية المادية او الصورية
وكلام الشارح في بيان اقسام العلل الوضعية
اوضح واشمل الا انه لم يصرح بان الفاعل الما
خوذ مع وصف لا مدخل له علة عرضية
وايضا بط ان العلة العرضيه يطلق
باعتبارين احدهما اقتران شئ
بما هو حد ضمل علة حقيقيه
فان الشئ اذا اقترن
بالعلة الحقيقية
اقترانا مصحيا
لاطلاق
رسمها عليه
يسمى علة
عرضية والثاني
اقتران شئ
بالمعلول
كذلك فان المعلول
بالقياس
الى ذلك الشئ
المقترن
بالمعلول
يسمى علة
عرضية تم
المقصد
الاول
م

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض

الاول في الجواهر ذكر في عنوان الفصل انقسام الممكن الى الجوهر والعرض
وان الجوهر ينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة وان الجوهرية والعرضية
من ثواني المعقولات وانه لا تضاد بين الجواهر وان وحدة المحل
لا يستلزم وحدة الحال فيه سواء كان الحال جوهرا او عرضا بخلاف العكس
فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل وان انقسام احدهما لا يستلزم انقسام
الاخر وان الموضوع من جملة المحل وان الحال قد يفتقر الى محل متوسط
بين الاحكام وان استلزم بعض احوال الاعراض بعض الاطلاق لا المعنى
المذكورة تبعا ثم شرع في تحقيق ماهية الجسم وانه ليس مركبا من الجواهر الافراد
وبين ان الكل جسم مكانا طبيعيا وان المكان هو البعد الموجود المجرد عن
المادة ٭ وانه لا يصح خلو المكان عن شاغل وادرج في مباحث المكان
بيان ان الجهة من ذوات الاوضاع وانها غير منقسمة في امتداد
الاشارة ٭ وان الطبيعي منها هو الفوق والتحت ثم نفى احكام الجواهر المجردة
قوله الفصل الثاني في الاجسام اي في انقسامها الى الفلكيات
والعنصريات البسيطة والمركبة وبيان احوالها **قوله** الفصل الثالث
في بقية احكام الاجسام ذكر فيه وجوب تناهيها وانها متماثلة في
في حقيقة الجسمية وانها باقية بالضرورة وانها يجوز خلوها عن بعض الكيفيات
وان كلها مع كل حل فيها كان حادثا **قوله** انما لم يفرد الاعراض اخر
مباحث الاعراض عن مباحث الجواهر لان وجود العرض متوقف
على وجود الجوهر فناسب ان يقدم بيان احواله على بيان احوال
الاعراض ٭ ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل
باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون
على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على

[illegible]

175

على حلوم تركبهما من ... الجواهر الافراد النوع المتناهية الى جزء ذلك تماما
يطلع عليه بالسقراء من مباحث الجواهر وايضا هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن
الا بعد معرفة البعد والزاوية القائمة فلكل منهما وجهة هو موليها
بحث ... يكون الاشارة الى ما هو مما عين الاشارة الى لا ... وقيل عليه
ان ... الاشارة لا مع حلول او من المجردات منهما خرج الحلول
اذ لا اشارة اليها • ولا يمكن ان يجاب عنه بان الاشارة اعم من الحسية
والعقلية ولا شك ان المجردات قابلة للاشارة العقلية • لانا نقول الامر
العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى عوارضه فان العقل يميز
كلا منهما عن صاحبه فلا اتحاد في الاشارة العقلية بخلاف الاشارة الحسية
فانها تنتهي الى الحال والمحل الحسيين معا • فان قلت الاتحاد في الاشارة
الحسية قد يكون محققا كما في الاجسام والاعراض الحالة فيها وقد يكون
تقديريا كما في المجردات واعراضها فانها بحيث لو كانت مشارا اليها
بالحس لكانت الاشارة اليهما عين الاشارة الى عوارضها • قلت
قد منع ذلك القائل هذه الملازمة وادعى احتياجها الى دليل ثم قال
وايضا ينتقض الحد بحلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط
وحلول الخط في السطح والسطح في الجسم فان الاشارة الى الطرف غير الاشارة
الى ذي الطرف • وايضا يلزم من هذا الحد ان يكون الاطراف المتداخلة عند
ملاقيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك هذا ما ذكره ويمكن ان يرفع
النقض من الحد بحلول الاطراف في محالها بان الاشارة الى النقطة اشارة
الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط لا بد ان يكون منطبقة على كله
بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا خطيا موهوما آخذا من المشير منتهيا
الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه ورسمت
خطا انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليها وقد يكون امتدادا سطحيا
ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا ... خرج
من المشير ورسم سطحا انطبق طرفه على المشار اليه وايضا بين الاشارتين ان

ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية بالعكس
وكذا الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه
فيكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح تبعا وقد يكون
امتدادا سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار اليه فيكون ذلك الخط
مشارا اليه قصدا بالذات والنقطة والسطح تبعا وبالعرض وقد يكون
امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار اليه فيكون
السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا • وكذا الاشارة الى الجسم
اما امتداد خطي منتهي الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق السطح الذي هو طرفه
على سطح من الجسم المشار اليه او نفوذ اقطار المشار اليه بحيث ينطبق نفوذه على
الجسم المشار اليه انطباقا ... وبالحال في تعلق الاشارة قصدا او تبعا
على قياس ما عرفت • ثم انك اذا تفحصت حال كل من الاشارة الى المحسوسات
ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل
الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منتهيا الى المشار اليه
وامثال ذلك تشبيهات فلا يتجه ان اخذ المشير والمشار اليه في تعريف
الاشارة يفضي الى الدور • واما لزوم كون الاطراف المتداخلة عند ملاقيها
حالا بعضها في بعض فيحتاج دفعه الى اعتبار كون احدهما ناعتا للآخر كما
اعتبره الامام في الملخص حيث قال بعد قوله تقديرا او تحقيقا ومع ذلك
يكون ناعتا له واما اعتباره فيه عند القائل بان ملتقى وجود الاعراض القارة
ان ... كالاطراف ونحوها من الوضع والاضافات ونحو لا يتصور الطرافي
بالاطراف المتداخلة حتى يدفع **قوله** والآ لما حل احدهما في الآخر ...
لانه اذا لم يكن لاحدهما حاجة للاخرى بوجه من الوجوه استغنى كل واحد
منهما عن الاخرى في ذاتها ووجودها وتعينها فلا يتصور حلول بينهما
بديهة **قوله** شائعا فيه بالكلية يتجه ان يقال ان اريد الكلية بالقياس
الى المحل لم يشمل التعريف كون الاعراض التي لا تسري في محالها وان
اريد بالقياس الى الحال خرج عنه كون الاعراض التي لم ينقسم كالنقطة مثلا

عنه القابل بوجودها ويمكن ان يختار الثاني ويقال المراد ان لا يبقى
من الحال شيء غير كائن في الموضوع فيتناول كون جزء المنقسم في محله ايضا
قوله فان بعض من الامور بالاضافة كما في قولك زيد في الحب
وفي الراحة وفي الحركة فان بينه وبين هذه الامور اضافة ونسبة
مخصوصة مصححة لان يتخيل كونها بمنزلة مكان له وكذا كون الكل
في الجزء لكون التركيب من الجزء راجع الى الاضافة فانه لما كان
الحب استيلاء له وتمتع من حصوله كان بينه وبين الحب نسبة مخصوصة
مصححة لان يجعل الحب بمنزلة مكان له قوله وبعضها بالاشتمال كما في كون
الجزء في الكل والخاص في العام قوله وبعضها بالظرفية كما في كون
الشيء في الزمان او المكان قوله فالنوع والمعنى بالكلية هذا
عطف تفسيري للشيوع ولهذا القيد اعني قيد الشيوع يخرج من تعريف
الكون في الموضوع كون الكل في الجزء وكون الخاص في العام وكون
الشيء في المكان عند القائل بانه السطح واما عند القائل بانه البعد المجرد
فيخرج بقيد عدم صحة المفارقة بل هذا القيد اعني قيد عدم صحة المفارقة
يخرج عنه كون الشيء في الزمان وفي الحب وفي الراحة وكون الجزء في
الكل وبقوله لا كجزء منه يخرج الذاتيات فانها متشابهة للاجزاء كما
ذكره ولا يخرج به الاجزاء الحقيقية التي بينه فيما هي اجزاؤه لا انها تشابه
مشابهة للاجزاء فيصدق على كونها انه كون شيء في شيء بحال لا يكون
الشيء الاول جزء مشابها للجزء من الثاني قوله ويدخل فيه حلول كل من
الجواهر المرتسمة هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو
ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية في تمام الماهية والاختلاف
انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال كما تم واما من قال ان الحاصل
في الذهن هو صور الاشياء واشباحها التي لها المخالفة لها في الماهية
اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور علما ببعض الاشياء
دون بعض فيمتنع تلك الصور اعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس

كسائر الاعراض القائمة بها ولا وجود للاشياء في الذهن حقيقة
عنده فانه حكم على الاشياء باعتبار حصول صورها في الذهن بمثل
هذا الوجه بانها موجودة في الذهن كان مجازا من القول بحقيقة
هذا هو الكلام المحقق واما قول الشارح واما اذا اعتبرت من حيث انها
موجودة في الذهن فيمتنع ان يوجد في الاعيان من حيث هي كذلك
لا يكون جوهرا بل عرضا فيرد عليه ان الحقيقة الكلية المأخوذة مع
وجودها الذهني لما امتنع وجودها في الخارج وجب ان لا يكون عرضا
ايضا كما لا يكون جوهرا لانهما من اقسام الممكن باعتبار الوجود
الخارجي كما يدل عليه تعريفهما لان الوجود اذا اطلق يتبادر
منه الخارجي وقد اعترض عليه حيث قال لكن يصدق
عليهما انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع
قوله فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا قد عرفوا الجوهر
بانه الموجود لا في موضوع فيجاب بانه قد منع بان ليس المراد بالموجود
في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل
من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم
ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج واتصفت به كانت لا في
موضوع • وظاهر ان هذا المعنى انما يصدق على ماهية يزيد وجودها على
ماهيتها فلا يصدق على الواجب واما تعريف العرض بانه الموجود في
موضوع فلا اشتباه في عدم تناوله للواجب سواء فسر بمثل ما هو
الحق او لم يفسر قوله والاول هو المادة والثاني هو الصورة والثالث
هو الجسم قد تقدم في صدر الكتاب مناقشة الامام في هذا المقام
قوله وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطؤ لا يقال
اذا كانت السرعة والبطؤ عرضين قائمين في الحركة التي هي عرض
لم يصدق عليهما انهما موجودان في الموضوع الذي هو محل الحركة
اعني الجسم الا ان حلولها فيه بتوسط الحركة وما ذكر من الحد يتناول ا

يتناول الحلول بواسطة ايضاً **قوله** فقد اختلف العلماء في ان الجوهر
هل هو جنس لماهيته اولا فذهب الاكثرون الى انه مقول على ماهيته قول
الجنس على انواعه والاقلون الى انه مقول عليها قول اللوازم
الخارجية على ملزوماتها واختار المحقق قول الاقلين وادعى مع ذلك
انه مع ذلك انه والعرض ايضاً من المعقولات الثانية **قوله** كما ان العرض
ليس بجنس لماهيته من الاعراض هذا مشهور متفق عليه ظاهراً **قوله**
واحتج على ذلك اي على ان ليس شيء من الجوهر والعرض جنساً لماهيته
وحاصل الوجه الاول انهما لو كانا ذاتيين لماهيتهما لم يحتج في اثبات
احدهما لشيء ماهيته لان ذاتي الشيء يكون بين الثبوت له لكن اثبات
الجوهرية للنفوس الناطقة والصور الحالة في المواد الجسمية يحتاج الى
نظر ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم ان النفس الناطقة من قبيل لا
الاعراض وادعى آخرون ان كل ما يحل في شيء يكون عرضاً ونفوا
كون الجوهر كالاين جزءه وكذا اثبات عرضية الكمالات اعني المقادير
والكيفيات كالالوان والاضواء يحتاج الى استدلال فلا يكون
شيء من الجوهر والعرض جنساً لماهيته وحاصل ما يرد على هذا الوجه ان
ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت لو كان الشيء اذا كان ذلك الشيء معقولاً
بالكنه ولا نسلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيهما الماهية بكنهها بل المتصور
من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج
عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه
في هذه الامثلة امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلاً **قوله** وكل ما
هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ماهيته لما سبق من ان الذاتي لا يكون
معقولاً بالتشكيك على ما هو ذاتي له وقد عرفت ان ما ذكر في بيانه
على تقدير صحته انما يدل على ان المعقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً لماهيته
من الامور التي تقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتياً لجميع
شيء منها لجاز ان يكون الجوهر او العرض جنساً لماهيته من الحقائق التي تخالف

لاختلاف قوله عليهما وان لم يكن جنساً لجميع ماهيته **قوله** والجواهر الشخصية
لا يكون اقوم اولى من غيرها في معنى الجوهرية فان الجواهر الشخصية وغيرها
لا تختلفان في حقيقة الجوهرية اورد عليه ان عدم الاختلاف في حقيقة
الجوهرية يستلزم الاشتراك في تلك الحقيقة وذلك لا ينافي في كون بعض
تلك الافراد المشتركة فيها اقوم واولى بتلك الحقيقة وذلك لا ينافي
ولما كانت كمالات الجوهرية كالاستغناء عن الموضوع مثلاً حاصلة
للجزئيات بالفعل ومنتظرة للكليات كانت الجزئيات اولى بالجوهرية
اذ لا منع لكون شيء اولى من آخر في معنى الا كون كمالات ذلك المعنى
اكثر او بالفعل في الاول واقل او بالقوة في الثاني وبهذا يوجه ما ذكر
في شرح الملخص من ان قولهم ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات
لم يرد به ان الجزئيات اولى بالجوهرية من الكليات لم يرد به ان الجزئيات
قبل الكليات في الجوهرية بل المراد ان الكمالات واللواحق العارضة
للجزئيات لانها جواهر اكثر من الكمالات واللواحق الثابتة للكليات
لانها جواهر وآلة ان الامام اثبت اولوية الجواهر الجزئيات الاكثر منها
للكليات لان الاثر الموقوف للجوهر هو الاستغناء عن الموضوع وهو بالفعل
للجزئيات لانه يصدق عليها في الحال انها موجودة لا في موضوع واما
حصوله للكليات فليس بالفعل بل هو منتظر لها هذا واما ما ذكر من ان الكليات
الجواهر لما كانت عبارة عن صور جوهرية ذهنية مطابقة لما في الخارج
من جزئياتها الخارجية من جوهريتها مفتقرة الى جوهرية تلك الجزئيات
فيكون تلك الجزئيات اقوم في الجوهرية منها ففيه ان الافتقار في الجوهرية
ممنوع بل تلك الصور في حد ذاتها بحيث لو وجدت في الخارج لكانت
لا في موضوع وهذا معنى كونها جواهر ثم جوهريتها يستلزم جوهرية ما يطابقها
بعينها من الجزئيات في الخارج وذلك لا يوجب الافتقار **قوله** فان
الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الكلية يعني ان وجود الكلي من
الجوهرية لا يتوقف على وجود الجواهر لا يتوقف على وجود الجواهر الكلية

المقولة عليها اذ لو توقف وجود الشخص على وجود امر مقول عليه وعلى غيره
لكان وجود الشخص مشروطا بان يكون معه شخص آخر وهو باطل قطعا وهو
مردود بان توقف الشخص على امر مقول عليه وعلى شخص آخر لا يستلزم
توقفه على ذلك الشخص الآخر بل ولا يستلزم وجوده ايضا الا اذا كان في كل
الامر مقولا عليها بالفعل والمعتبر في الكلي هو صلاحية كونه مقولا على الكثرة
اما في الوجود او في الوهم لا المقولية بالفعل **قوله** فانها من حيث هي
جواهر كلية مقولة بالقياس الى الجزئيات قد تقدم ان الصور الجوهرية
الموجودة في العقل اذا اخذت من حيث هي موجودة فيه كانت متشخصة
الوجود في الخارج فلا يتصور توقفها في الوجود الخارجي على
وجود الاشخاص ولا يلزم من احتياجها في المقولية الى الاشخاص
توقف وجودها عليها وجود الاشخاص كيف والمعتبر فيها صلاحية المقولية
فلا يكون وجودها في الزمن سابقا لوجود الاشخاص لا في الخارج
ولا في الذهن فضلا عن توقفه عليه ثم ان قيل بوجود الطبائع
في الخارج كانت الجواهر الشخصية متوقفة في وجودها على وجود
الطبائع الجوهرية وذلك عكس ما ادعاه الشارح **قوله** فان وجودها
من حيث هو كلية مقول بوجه من الوجوه على الموضوعات يعني ان الا
الامور الكلية من حيث هي كلية لا بد ان يكون مقولة قولا ذاتيا او عرضيا
على كثرة هي جزئياتها المحمولة عليها هي **قوله** والقوي لا يكون جنسا
لانواع الجسم وذلك لان الجنس بل الذاتي مطلقا متحد في الوجود
مع الماهية التي هو ذاتي لها على تحقيقه والامر القوي اي العدمي
في الخارج يستحيل اتحاده في الوجود بالفرض مع الماهية المتحصلة اي
الموجودة في الخارج فاندفع ما توهم من ان الاستغناء او العلية مع كونه
عدميا جاز ان يكون جنسا لتمام المحصل لان الاجناس والفصول امور اعتبارية
قوله مشتركة بين الامور المندرجة تحتها اي تحت تلك الماهية التي هي
لها عليتها او استغناؤها وتلك الامور هي الجواهر المخصوصة المندرجة تحت الجوهر المطلق

فلو كان هذا المفهوم الذي فرضناه انه معنى الجوهر اعني مفهوم الماهية
التي حصلت لها العلية جنسا لتلك الامور لما جاز اختلافها بتمام الماهية
على معنى ان لا يكون بين ما هياتها ذاتي مشترك اصلا لكنه جائز لما ذكره
قوله فلان المجموع لاستحالة على القوي عدمي اي مجموع من السلب
عدمي وكذا المجموع كل شيء عدمي ايضا فلا يكون شيء منهما جنسا لتمام
المحصل **قوله** وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية
في لازم واحد جاز اشتراك الامور المتفقة في الذاتي فيه اي في لازم
واحد جاز ان يكون تلك الامور المندرجة تحت مفهوم الماهية التي حصلت
لها العلية متفقة في ذاتي هو علة الاستغناء عن المحل ويكون ذلك
الذاتي هو معنى الجوهر وهو غير العلية فلا جزم بان الجوهر ليس جنسا بل
غايته ان يبقى على الاحتمال وقد يورد هذا النظر بعبارة اخرى وهي
ان حاصل هذا الدليل ان لا يكون مفهوم المستغني عن الموضوع جنسا
للجواهر ولا يلزم منه ان لا يكون للجوهر جنس لها لجواز ان يكون هذا المفهوم
مع تغايرهما للجوهر لا حوال ولا يلزم من عدم جنسية الرسم لاشياء عدم جنسية
المرسوم لتلك الاشياء **قوله** لان الوهمي لا يكون مقوما للجواهر اي لا يكون
جزءا له محمولا عليه مواطاة وامّا كونه جزءا له غير محمول عليه فقد مر الكلام فيه **قوله**
اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول لم يرد
بالانواع ما يكون انواعا اضافية للجوهر فان كون الشيء جنسا للانواع
بما لا يختلف فيه بل اراد بالانواع الحقائق المحصلة النوعية من الموجودات
الجوهرية كالانسان والفرس والبقر واجناس تلك الحقائق المندرجة
تحت الجوهر كالحيوان والجسم النامي ولا يخفى انه لا يمكن ان يكون جنس
من الاجناس جنسا للكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل
الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما مر في موضعه بحث يدعي كون
الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم الشك **قوله**
بل يدل على ان النسبة الى ما هو فيه اي بل الوهمي يدل على ان ما هو ذات بحيث

١٧٩

عنه الشبهة وهذا الخ كما ذكر من مدلول الوصف امر عارض لحقايق المتصور
لحق الوصف وانما خص الكثر الاعراض من الكيفيات والكميات
والاوضاع بالذكر مع ان المدعى شمول جميعها لان عروض المعنى
الذي هو مدلول الوصف لماهيات هذه الاعراض اظهر خلاف سائر الا
عراض النسبية • وانت تعلم ان ترك ذكر الاوضاع انسب بادعاء الظهور
واخفى من علية بانه انما يتم ان لو كان قولهم الموجود في موضوع حدا
حقيقيا للوصف وذلك غير معلوم لجواز ان يكون رسما على تعريف
الجوهر ومع جاز ان يكون حقيقة الوصف جنسا لحقايق ماهيته من الاعراض
• ولو سلم كونه حدا الحد ان يقال لا نم ان ماهية تلك الاعراض يتحصل ذكره
بكنهها متقومة مع عدم استحالتها على هذا المعنى لجواز ان لا يكون حاصلا
منها بل اذ ما تشاهد حتى يتوهم والعناية في امثال ذلك لا يفيد قوله
ولما كان الجوهر والوصف من المحمولات بالمواطاة كانا امرين عقليين
اي امرين معقولين من المعقولات لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا
اصلا فلو ثبت كونهما زائدين على ما صدقهما لزم ان يكونا من المعقولات
الثانية ليس من الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو الجوهرية والا لسواد
مثلا امر زائد على ذاته هو الوصفية قوله ولما كان الاول يعني كونهما
محمولين بالمواطاة وكونهما لذلك امرين عقليين وانت خبير بان كونهما
معقولين زائدين على ماهية ما يقال لا يحمله لاستلزام كونهما من المعقولات
الثانية فان الابيض مثلا محمول زائد على ماهية ما يحمل هو عليه مع ان
البياض موجود خارجي فلا بد ان ينضم اليه ما ذكرناه من ان الجوهرية
والوصفية ليسا امرين متاصلين في الوجود فان قلت مفهوم الابيض
ايضا معقول ثان وان كان البياض موجودا خارجيا قلت
انه احكم على المحمولات بانها من المعقولات الثانية اراد ان مبادئها المشتقة
هي منها من العوارض العقلية التي لا يطابق لها في الخارج ولولا ذلك
لكانت المحمولات التي ادرجها بالكرها من المعقولات الثانية فيكون الاسود كالملكي

معقولا ثانيا وانه بط قطعا قوله ثم قال المعنى المعقول المشترك هو خ
كان هذا من الشارح الى الاستدلال بوجه ثالث وهو ان المعقول
من الجوهر ايضا الموجود لا في موضوع امر عارض لماهيات الجواهر وجه
الى ما تقدم من انه اذا قيل للشيء انه جوهر كان هناك امور الى اخره
وان المعقول من الوصف ايضا الموجود في موضوع امر عارض لحقايق الاعراض
ومرجعه الى ما ذكر الشارح من ان الحق هو ان الوصف ليس جنسا لها الخ
قوله لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية يعني ان مفهومه الذي
هو ماهيته الكلية من المعقولات الثانية كما مر وان كان ما صدق عليه ذلك
المفهوم حقايق موجودة والكلام هاهنا في احكام تلك الحقايق وحاصل
ما ذكره انه ان اعتبر في التضاد التوارد على المحل كان بين الصور المائية
والنارية والارضية والهوائية تضاد حقيقي او مشهوري لتواردها على
الهيولى الواحدة وان اعتبر فيه التوارد على موضوع واحد كما تقوم لم يتصور
في الجواهر تضاد اصلا • وما توهمه بعضهم من ان الفنا ضد للجواهر فاذا
خلق الفنا انتفى الاجسام باسرها مما لا يلتفت اليه قوله يمتنع ان
يحل مثلان فيه اي يمتنع ان يجتمعا في محل واحد لا ينفك ما ذكر من
عدم استلزام حلولها في محل واحد رفع الاثنينية عنهما لو تم لدل على امتناع
حلولهما فيه سواء اجتمعا او تعاقبا لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون
للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض اخرى
فلا يكون المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب
العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ هناك يتوهم تساوي نسبتهما اليهما هذا
انه منشأ يد في تعدد نسبتهما • وقد منع بعض الدعوى بان الحركة والسواد
ليس نسبة العوارض واحدة فلم لا يكون المثلين كذلك ويمكن
ان يجاب بان حلول عارض في احد المثلين متوقف على امتيازه عن
الاخر فكيف يتميز به واما العوارض الحالة في محل المثلين دونهما فنسبتها
اليهما على السواد فلا امتياز بها ايضا لم جاز ان يكون لكل منهما عوارض

ما قال ... الجسم
مع ان السرعة
قائمة بالحركة
دون السواد

قد بينا فيش بان التاليف والنسبة انما هو من العوارض التي تعرض لها من جهة
المحل لكن جاز ان يكون للكل منهما عوارض من جهة اخرى تتغايران بحسبها
ولا يمتنع بالعوارض من الامور التي لو جهنا يلزم الدور في اعتبارهما
بها بل الامور الخارجية التي لا يلزم ماجئتها **قوله** فذلك محال لانه يوجب
ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وذلك لانا اذا فرضنا ان يكون العام
بمحلين عرضين لم يكن حال احد العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد
الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في اثنينيتهما عن
الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية فاندفع ما قيل
من ان عدم امتياز الاثنين عن الواحد انما يلزم ان لو كان الامتياز
بالمحل من جهة واحدة واما اذا كان لكل منهما اولاحدهما مميز غير المحل
او يكون المحل مميزا لكل منهما بجهة اخرى فلا يلزم ما ذكره لا بد لبيان ذلك
من دليل وايضا جاز حصول عرض واحد في محلين كما جاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل فكذا
المقدم **قوله** وقول ابي هاشم ان التاليف عرض واحد قائم بجوهرين
فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما واستدل على ذلك بانا نشاهد صعوبة
التفكيك بين اجزاء الجسم المؤلف فلا بد هناك من رابط بسبب التفكيك
وذلك هو التاليف وليس قائما بواحد فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما ولا يجوز قيامه باكثر من جوهرين لانه لو قام بثلثة لعدم
واحد منها لعدم ذلك التاليف ضرورة انتفاء المحل وهو باطل ضرورة بقاء
التاليف بين الباقيين فاذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام بكل
جزئين منها ومن منهما تاليف واحد واجيب بانه مبني على تركب
الجسم من الجواهر الفردة وهو محال وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة
الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما
يسمى تاليفا **قوله** لان التاليف لم يقم بمحلين من حيث هما علة ان
اي التاليف لم يقم بكل واحد منهما ولا بواحد منهما فقط بل بالمجموع الخ

من حيث هو مجموع وليس ذلك من قيام العرض بمحلين بل من قيام العرض
بمحل واحد مركب من شيئين ولا نزاع في جوازه **قوله** بيان ذلك ان
التاليف امر عقلي عارض من العقل للجزئين من حيث هما هما او انهما شيئان او
اي ان التاليف ليس موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري عارض في العقل
للموجودات الخارجية فلا يكون عرضا قائما بمحلين وما استدل به
ابو هاشم على ذلك فقد عرفت بطلانه ثم تبين كيفية عروض هذا الامر
الاعتباري اعني التاليف للجزئين من العقل بان العقل اذا لاحظهما
مجتمعين في الخارج او في الذهن اعتبر لهما من حيث هما كذلك تاليفا
فهو في العقل عارض لمجموعهما لا لكل واحد منهما فلا يكون في الذهن
عارضا بمحلين حالا فيهما فانحسمت مادة الشبهة بالمرة قيل فعلى ما ذكره
يتوقف التاليف على حصول الاجتماع لهما فننقل الكلام الى الاجتماع
فان كان قائما بهما من حيث هما مجتمعان بذلك الاجتماع لزم تقدم
الشيء على نفسه او من حيث هما مجتمعان باجتماع اخر فينقل الكلام اليه ولزم
التسلسل في اجتماعات مترتبة موجودة معا في الذهن وذلك محال فان
البرهان القائم على امتناع مثل هذا التسلسل يعم الامور الذهنية والخارجية
وان كان الاجتماع قائما بهما لا من حيث هما مجتمعان لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو المطلوب والجواب ان التاليف يتوقف اعتباره على ملاحظة
الاجتماع كما ان اعتبار الاجتماع فلا يتوقف اعتباره على ملاحظة الشيئين معا
فاذا لاحظهما العقل معا فرعا اعتبر اجتماعا قائما بهما لا بكل منهما
فلا يلزم التسلسل ولا قيام واحد في الذهن بمحلين لا يقال ملاحظتهما معا
اجتماع لهما في الذهن فيتوقف اعتبار الاجتماع على هذا الاجتماع ويتم
الكلام لانا نقول اعتبار الاجتماع يتوقف على هذا الاجتماع لا على ملا
حظته وهذا الاجتماع ايضا قائم بهما لا بكل واحد منهما فلا محذور مثلا
قوله والجوار والاخوة هذا جواب عما توهمه بعض القوم من ان الاضافات
المتعددة امور موجودة قائمة بمحلين وكان منشأ هذا التوهم هو الاتفاق في

هو الاتفاق في الاسم ولذلك لم يتم لهم هذا التوهم في الاضافات
المختلفة **قوله** واما الانقسام فغير مسلم من الجانبين لمنع البعض حيان بعض
نسخ المتن ومن بعضها بين الطرفين بدل من الجانبين • وحاصل ما ذكره
ان انقسام الحال ان كان الى اجزاء غير متباينة في الوضع فانه لا يوجب
انقسام المحل اصلا كالسواد المنقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا
الاعتبار لا يقتضي انقسام الجسم اصلا وان كان انقسام الحال الى اجزاء
متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منهما انه هو من جانب
ويسمى اجزاء مقدارية اقتضى انقسام المحل الى اجزاء كذلك فان انقسام الحال
الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل الى اجزاء متباينة
في الوضع وكيف لا وكل جزء من تلك الاجزاء حال انما يوجد في كل
جزء من تلك الاجزاء للمحل • وان انقسام المحل الى اجزاء غير متباينة في
في الوضع لا يوجب انقسام الحال فيه اصلا فان انقسام الجسم الى الاجزاء
الوجودية او التعقلية لا يوجب انقسام السواد الحال فيه فهذه احكام ثلثة
لا شبهة فيها • واما انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع فهل يستلزم
انقسام الحال فيه الى اجزاء كذلك ام لا • فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم
ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حالا في
في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض
وان كان حالا في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بعينه
حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في
شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالفرض
وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما
الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل • ومنهم من فصل وقال كما في الكتاب
ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب
انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا
وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه

وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني • واستدل على ذلك بان الوحدة حالة
في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء
منها ليس منقسما بانقسام محلها وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة
حالة في محلها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء
من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه
اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من
اجزاء المحل يستحيل حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون
الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء
من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن لا كلام في المنع
او في بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات
امورا موجودة في الخارج **قوله** والا الخفى لو وجد في محله او رد عليه انا
اذا فرضنا عرضا منحصرا نوعه في شخص جاز انتقاله عن محله اذ لم يوجد نوعه
لم يوجب الانتقال ايضا استنادا لحاجة الى المحل مع ان ذاته
كلية **قوله** لانه في وجوده وتحققه يكتفي بغير الموضوع وذلك لانه في
وجوده مكتف بالموضوع ومن تشخصه مكتف بما حل فيه فيستغني عن المحل
فلا يكون حالا فيه • وقيل الكافي له في تشخصه بغير الموضوع يستغني ايضا
في الوجود عن الموضوع لان التشخص متقدم الى الوجود فكل المستغني في الوجود
عن الموضوع لا يكون عرضا وانت خبير بان كل واحد من التقريرين يمكن
اجرائه في امتناع استناد تشخص العرض الى ماهيته ومع ذلك لا يطابق الدليل
على الدعوى الكلية وقد نقل عن المحقق انتقال العرض من محل الى اخر
لا يحتاج الى بيان اذ لا يمكن للحال ان يخلو محله فضلا عن ان يبرح عنه
وفيه بحث لان الاطراف اعني النقط والخطوط والسطوح يمتنع حلولها
مع كونها موجودة عند الجمهور **قوله** يكون محتاجا الى موضوع معين
لان الموضوع المبهم اه ان اراد بالمبهم ههنا ما يكون مبهما بعدم التعين
في نفسه فظاهر انه لا يكون موجودا في الخارج فلا يكون مقوما للوجود

بوجود محض خارجي وان اراد به ما لا يكون مخصوصا بالتعلق من نفسه
اعني المطلق الجهة علية مما قيل من الخصم جوز واتحد الهيولي بالصورة المطلقة
بمعنى انها فاعلة لتشخصها فلم لا يجوز ان يكون فاعل تحقق العرض
مطلق الموضوع ايضا ويحفظ المطلق ههنا بتعاقب الاشخاص كما
الحفظ به هناك وايضا لم لا يجوز ان يكون موضوعات متعددة لكل
واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه
وحصل الاخر لحصول سببه بقي تحققه بالثاني ولم يعدم ولم يكن التشخص
ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المتعين • فان اجيب عن الاول
باستلزامه توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي فلو وجد فرع ولعل الاول ينبغي
ان التوارد ههنا ليس على سبيل الاجتماع الذي هو المحال بل على سبيل
التعاقب فكل فرع فرع […] فيما يعني ان التعاقب ايضا محال **قوله**
فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز لا جهة في ان الجسم المتشخص
قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص بعينه فلا يكون
الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين فاقول الاحتياج
فيهما ايضا الى مطلق المكان بل هو من كونه متحيزا يحتاج الى مكان ما
• واحد […] هذا بانكم باي طريق […] فهم ان الجسم لا يحتاج في وجوده
ولا في تشخصه الى مطلق الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما
ان الوصف لا يتصور وجود المتشخص الا في موضوع فان قلت امتناع انفكاك
الجسم عن الحيز انما هو لاحتياجه اليه في حال من احواله اعني التحيز لا لاحتياجه
اليه في وجوده وتشخصه فحينئذ جاز ان يكون امتناع انفكاك الوصف
عن الموضوع لاحتياجه اليه في جهة التي هي من لوازمه او في غيرها من
اللوازم لا في وجوده او تشخصه فالفرق المذكور لحكم مع ان ما ذكر ممنوع
من الدليل على ان الموضوع محل للوصف قايم بعينه في ان الحيز مستحق
للجسم وما يرد عليه مشترك • اقول الخصم زعموا ان الموضوع المباين لمحل للوصف
ولا يمكن ان يدعي مثل ذلك في الجسم لما ذكرنا وجريان دليلهم مطلوب لا يقدح فيه

لانهم يدعون ان المكتفي بغير المحل في وجوده وتشخصه المستغني حقيقة
عن المحل لا يحل فيه حلول الاعراض في محالها والصور في موادها
متشخص فيه بدعوى البداهة وظاهر ان مثله لا يجري في حصول الاجسام
في امكنتها **قوله** فان السرعة مثل في […] او لا في الحركة ويوصف بها
من الجسم الحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة ولا يتصور وصف الجسم بها
كذلك حلولا لا انهما حالان فيها لم يكن الامر على ذلك **قوله** فان كان
الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد من الاجزاء تبعا لحصول الاخر
فيه لغط من الاخر وحق سهوا بدل لغطه من الحيز كما لا يخفى **قوله**
وان كان الثاني فهو ان يكون ذلك الغير غير المحل للاول وانما لم يكن
ح حلول احدهما في الاخر اولى من العكس لانهما معا تابعان لحلول
الثالث من الحصول في الحيز على انا ننقل الكلام الى ذلك الثالث
فان كان عرضا ايضا يلزم التسلسل او الانتهاء الى محل جوهري هو متحيز
بالذات فيكون جميع تلك الاعراض تابعة له في التحيز لانها بالسوية
من حيث هو عرض فيكون حاله فيه • ويرد عليه ان الانتهاء الى محل
جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض بذلك المعنى لجواز ان يكون
بعضها تابعا لذلك المحل في التحيز ومتبوعا للبعض الاخر فيه **قوله** لانا نقول
لا نم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل يريدون هذا التفسير
محتمل لان صفات الله تع سواء كانت حقيقية او اضافية قائمة بذاته
تع حالة فيه مع انه لا يتصور هناك تبعية في التحيز لكونه تع متعاليا عن المكان
[…] الشهير • فلا يتجه عليه ان التعريف لا يمنع بل يبطل طرده قال
الامام ايضا ان جعلنا حقيقة كون الشيء صفة لغيره حالة فيه عبارة عن
حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه وجب ان يكون حصول الجوهر
حاصلا في الحيز تبعا لحصول المحل فيه فهو محال اما اولا فلان الحصول في الحيز
اضافة ولا يعقل حصول الاضافات في الحيز واما ثانيا فلانه يلزم
كون حصول الجوهر في الحيز مسبوقا بحصوله في الحيز وانه محال وايضا يلزم التسلسل في

قوله فتقول الجسم الطبيعي لفظة الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الجسم التعليمي وهو الكمية المتصلة القابلة للابعاد الثلث وثانيهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ومعنى ذلك انه جوهر يمكن ان يفرض فيه خطا كيف اتفق ثم خطا اخر مقاطع للاول على زوايا قوايم • ثم خطا ثالث مقاطع لهما كذلك وانما اعتبر في تعريفه الفرض دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط وان كانت موجودة فيه كما في المربع مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى تزول الجسمية بعدم الفرض • بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • واما ما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك • او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة مثلا فليس بلازم لان الامكان ههنا داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا غير واجب لعدمه مع امكانه وذلك امر لا تأثير له فاسد • وايضا ليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة • واما تقاطع محاورها فانما هو على زوايا حادة ومنفرجة لان البعد بين الاقطاب ليس بمقدار ربع الفلك على ما تقرر في علم الهيئة • فان قلت ان اريد بالابعاد الثلثة ابعاد ثلثة مطلقة كان التعريف بالكلية متناولا وان اريد بها الابعاد المعينة اختل التعريف للهيولى المفارقة فلذلك لم يستعمل هذا اللفظ في الشفاء في موضع تعريف الاشكال قلت اريد بالابعاد مطلقا ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم واللام اشارة الى مطلق هذه الابعاد التي هي قسم من مفهوم الابعاد الثلثة

فلا يكون مشابهة • ثم نتجه ما ذكرتم على من وصف ههنا الابعاد الثلثة بالمتقاطعة على زوايا قوايم • ثم اعلم ان امكان فرض الخطوط المتقاطعة على زوايا قائمة مشترك بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي وامتاز الطبيعي عنه بانه جوهر وان السطح شارك كلا منهما في امكان فرض خطين متقاطعين على الزوايا القائمة ويمتاز التعليمي بامتناع فرض خط ثالث مقاطع لهما كذلك • وعن الطبيعي كذلك • وبانه ليس بجوهر فلا يكون قيد الثلثة من الابعاد احترازا عن السطح لخروجه عن الحد بالجوهر بل هو العيد انما اعتبر ليكون ما بعد الجوهر خاصة مطلقة للجسم مطلقا فيكون التعريف رسما تاما • ولا يخفى ان فرض الخطوط الموهومة يتبع وان المواهب المختلفة التي هي حقيقة الجسم الطبيعي بخلاف الامتدادات الموجودة فلذلك فوه بالموهومة تحريرا لمحل النزاع قوله والعلم المفرد وجود الجسم الطبيعي الذي يحكم به العقل بمعاونة الاحساس لمركبه من الاجسام المفردة التي تنحل اليها اما ابتداء او بواسطة فلذلك الحق الجسم المفرد ههنا بحثا ويبين ان حقيقته ماذا قوله قابل للانفصال منع ذلك لجواز تركب الاجسام كلها من الاجزاء التي لا تتجزى وهي اجسام بسائط صغار جدا لا تقبل القسمة لا خارجا ولا وهما ويرد عليك في الكتاب هذا الكلام مشروحا قوله فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل بتمامها ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين او غير متناهية وهو مذهب النظام • وعلى الثاني اما ان لا يكون فيه اجزاء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل هف • ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء • واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب

ويكون بانقسامها بعض الانقسامات حاصلاً فيه بالفعل دون بعض [illegible]

كتاب الملل والنحل وثانيها أن لا يكون شيء من تلك الأجزاء
قابلاً للانقسام في الجهات الثلاث إلا أن جسماً يكون المركب منها
مركباً لا منقسماً أو الكلام من المفرد بل تلك الأجزاء إما قابلة للانقسام
من جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة من جزء إليها وإما في جهتين
فقط كسطوح جوهرية كذلك وإما مختلطة منهما فقط أو منهما أو من أحدهما
مع لا يتجزى أصلاً فهذه احتمالات ستة [?] لم يذهب إليها أحد
فظهر أن الاحتمالات الأربعة التي ذكرنا لا تنحصر في المذاهب الأربعة
لا يقال لعله أراد أنه إما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
أو لا يكون شيء منها حاصلاً بالفعل وعلى التقديرين إما أن يكون الانقسامات
متناهية أو غير متناهية فينحصر الاحتمالات الأربعة في تلك المذاهب
كما قررته لأنا نقول لا يكون الترديد حاصراً إذ ههنا قسم آخر
وهو أن يكون بعض الانقسامات حاصلاً دون بعض وهو الذي
يندرج فيه تلك الاحتمالات الستة التي ليس مذهبها لأحد وأما
قلت قد ذهبت المعتزلة إلى أن الجسم مركب من السطوح وهي من الخطوط
قلت تلك السطوح والخطوط عندهم مركبة من الجواهر الفردة فليس مستقلاً
من جزء والفقها [?] قالوا إذا ائتلف جوهران حصل خط وإذا ائتلف
خطان من جهة العرض حصل سطح وإذا ائتلف سطحان من جهة العمق
حصل جسم من ثمانية أجزاء ومنهم من قال إذا وضع خط على خطين
متقاطعين من جهة أخرى حصل جسم من ستة أجزاء ومنهم من قال يحصل له
من أربعة أجزاء تتألف في الجهات الثلاث وأما الأشعري فقد ذهب
إلى أن الجسم هو الجوهر المنقسم بالفعل فما قبل أن يتركب منه الجسم جزآن فجوز
المذاهب راجعة إلى تركب الجسم مما لا يتجزى أصلاً **قوله** ولما كان بطلان
المذهب الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى إذ أبطل
الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقاً بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظ ومذهب الشهرستاني أيضاً لا رأيه بالآخرة

[illegible]

إلى الجزء الذي لا يتجزى و جميع تلك الاحتمالات المتخيلة أيضاً لأن ما يدل
على امتناع تركبه مما لا يتجزى أصلاً يدل على امتناع تركبه مما ينقسم
من جهة واحدة فقط أو من جهتين وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي
لا يتجزى مطلقاً يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالحق
في إثبات المذهب الذي اختاره المص إبطال الجزء الذي لا يتجزى
فلذلك ابتدأ به اعلم أن لهم في إبطاله طريقين أحدهما ما يدل على
استحالة وجوده مطلقاً وهو أن المتحيز بالذات لا بد أن يكون ما يحاذي
منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة
اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه
غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد أن يكون منقسماً في
الجهات الثلاث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات التي هي أطرافه
الخارجة منه فيلزم التعدد في أطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلم لا
يجوز الانقسام لأنا نقول معنى الأطراف إن كان زائداً خارجاً إنه كان
الانقسام ظاهراً وإلا فما حل فيه منه طرفه الفوقاني مثلاً غير ما حل فيه
منه طرفه التحتاني وإلا لكان الآن أن يتحد طرفه حين الآن أن
إلى الآخر وهو محال ضرورة فلا بد أن ينقسم في ذاته شيء غير شيء
فيكون منقسماً ولو وهماً فهذا الدليل كما تراه يدل على استحالة الجزء
الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين وإذا استحال وجودهما
امتنع أن يتركب منها الأجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة
النقطة والخط والسطح العرضيين فإنها غير متحيزة بالذات أو غير حالة في المكان
والبديهة تحكم باختلاف الجهات والأطراف فيما هو متحيز به
بالذات أو حال في المكان فتأمل وكن على بصيرة في الأمور والثاني
من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى وهو ما ذكر
من حجج المتوسط للطرفين من التلاحق وهذا يدل أيضاً على استحالة تركبه
من خطوط أو سطوح جوهرية وعلى تركب الخط من النقط وتركب السطح من

الخطوط

الخطوط وتركب الجسم التعليمي من السطوح بل يدل على ان ما لا ينقسم اصلا
لا يتركب منه ذو مقدار لا في الخارج ولا في الوهم وان ما ينقسم في جهة
واحدة لا يتركب منه بينهما ما ينقسم في جهتين او في جهات وان ما ينقسم في
جهتين فقط لا يتركب منه بينهما ما ينقسم في الجهات الثلث قوله اذ لو وقع
بين جزئين بحيث تلاقي في الثلثة انما اعتبر قيد التلاقي لان الكلام في
تركب الجسم من تلك الاجزاء والتركب الحقيقي انما يكون بالتلاقي ورح يلزم
حدوث الجسم ونحوه وبما قيل من انه يجوز ان يكون التلاقي محالا او
وان لا يكون بد من وقوع الخلاء بين تلك الاجزاء جوابه ما ذكرناه سابقا
ان تلك الاجزاء قابلة للحركة والانتقال كسائر الاجسام فلو فرض تحرك
بعضها الى بعض بحيث تتلاقى وتنسوق الكلام اه قوله والثاني يوجب
التداخل اي عدم الحجم جاز ان يكون الوسط متداخلا بكليهما لا احد طرفيه
قطعا فان فضل من ذلك الطرف شيء خال عن الوسط لزم انقسام ذلك
الطرف ايضا وان لم يفضل احدهما على الاخر بعينه مقدارهما واحدا لزم
تداخلهما ايضا فلا يكون هناك طرف ولا اوسط ولا يزيد حجم الثلثة
على حجم واحد منها فلا يحصل من تاليف امثال تلك الاجزاء وان كانت
الوفا شيء ذو مقدار زائد على مقدار واحد منها فلا يتصور تركب الاجسام
المنقسمة في الجهات الثلث من تلك الاجزاء على هذا الوجه وان كان
تلاقيا لا بالاسر بينهما فيلزم انقسامهما او انقسام واحد منهما ولكن
انه اذا لاقى جزء جزءا اخر فان كان التلاقي بالاسر لم يتوقف
زيادة في الحجم لا في الخارج ولا في الوهم وكذا اذا انضم اليهما جزء ثالث
ورابع لم يحصل حجم زائد اصلا وان كان التلاقي لا بالاسر لزم الانقسام
وخلاف الغرض قوله والاول يوجب الانقسام اي حجب الوسط الطرفين
عن التماس يوجب انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين
غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيتميز من الوسط شيئان فينقسم
وايضا لا يجوز ان يكون احد الطرفين ملاقيا بالكنه للوسط والا

والا لكان متداخلا في الوسط وهو باطل فيلزم انقسام كل واحد من الطرفين
ايضا لا يقال لزوم الانقسام بجواز تحقق المماسات المختلفة بالاطراف
المختلفة التي هي اعراض قائمة بمحل بسيط لا ينقسم اصلا لانا نقول قد تقرر
ان تلك الاطراف المختلفة بالوضع لا بد وان يحل كل منها في شيء
من ذلك البسيط غير ما حل فيه الاخر فيلزم انقسامه ولو بالوهم قوله
لو فرضنا مركبا من ثلثة اجزاء على الولاء يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من
طرفيه جزءا والا على التبادل وفرضنا تحرك كل واحد منهما متوجها
الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا
ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بالاسر
على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساوي الحركتان بل لا بد
ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متناهية في الحجم وجب
ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على كل
من الطرفين فيلزم انقسام الاجزاء الثلثة بالتمام مع كونها غير منقسمة
فرضا وانه محال لا يقال هذا الحكم لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية وتحرك
جزئين عليها على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد
ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا
في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن
بصدده محالا قطعا وليس ايضا شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه
فتعين الشق الثاني وفيه ما فيه ومن زعم ان الجزء الذي لا يتجزى لا يقبل وقوع حركة فقد
تشبث بما تقدم وايضا جاز ان يفرض له تلك الحركة في ضمن جسم قوله
من اربعة اجزاء اي من اجزاء شفع قوله وموضعا الملاقات لا بد ان يتغاير
بين الثاني والثالث اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا متحاذيين على الثاني

او على الثالث والاول متساويان في الحركة لان احدهما قطع جزئين
ووصل الى ثالث والآخر قطع جزءا واحدا ووصل الى ثان بل لا بد
ان يتجاذبا على ملتقى الثاني والثالث بان يقع شيء من كل منهما على بعض
من الثاني وبعض الآخر على بعض من الثالث فيلزم انقسام الجزء الذي هو
مع انقسام الثاني والثالث **قوله** وتقريره ان الجزء الذي من حركة
اه توضيحه ان نفرض خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها
فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من
هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي
لا يتجزى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على جزء واحدا
من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد من الخط ان تحرك اقل من جزء كان
الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته ننقل الكلام
الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز
فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءا
واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساويا لمسافة
الجزء الذي يلي المركز على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان
سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الجزء الابعد جزءا
لزم انفصاله عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء فيلزم تفكك الرحى
على مثال دواير محيطة بعضها ببعض ليظهر ذلك باخراج الخطوط
المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات
كما لا يخفى **قوله** قد التزم مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى يتفكك
على مثال الدواير كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض
ولا يشعر بذلك الحس للطافة الازمنة التي تقع فيها التفكك **قوله**
تقريره ان القوس السابق اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من
اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سار
في هذه المدة ربعا من الدور مقداره على ما قالوا خمسين بالاف

رابعه

بالالاف الوف فعلى القول بالجزء يلزم ان يكون للفرس سكنات بعدد
زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في تلك
السكنات فيجب ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى ساكنا
مرة واخرى متحركا لكن لا يحس سكونه اصلا ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان ازمنة حركاته
اقصر اقل فكيف ترى حركاته دون سكناته **قوله** ومنه انتفاء الدواير
بيانه انه لو صح الجزء لامتنع الدايرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء
التي لا تتجزى ان امتنع جعله دايرة امتنع ايضا جعل كل موجود من
دايرة لان حاله على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها
الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان
لم يمتنع جعل الخط دايرة فاذا جعلناه دايرة فاما ان تتلاقى ظواهر
اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهر ما كان
باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل
حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاط
بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن
المحاط بها ثم هكذا نجعل الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها
الى ان يبلغ دايرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد
اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع
كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم
الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق هكذا قرر المقام
في الملخص وهو المراد مما ذكر في الشرح وعبر عن الدواير الصغيرة بالدواير
المنطبقة وعن الدواير العظيمة بالدواير المنطبقة لكن البيان قاصر
عن تمام المراد **قوله** وذلك لان الدواير المحسوسة مشكل محسوس ليس
بدواير حقيقية ايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب
الاحساس على قدر يمكن للقوة الحاسة دركه اذ لو لم يكن كذلك لم [illegible]

الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة من الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان النفرس في محيط
الوارتع منبعا ورا من العوالجو الذي هو شرط الاحساس لم يحس ولم يدل
ذلك على عدمه **قوله** لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود
ردّ ذلك بانك ان اردت بطرف الخط انقطاعه من جهة امتداده والفراغ
عنها فذلك امر عدمي لا وجود له في الخارج وان اردت بطرف الخط
شيئا اخر فلا نسلم ان للخط طرفا بذلك المعنى لا بد له من دليل وهذا الكلام بعينه
وارد على دعوى كون الخط موجودا لانه طرف السطح الموجود وعلى دعوى
كون السطح موجودا لانه طرف الجسم الموجود • وقد اجيب عنه بان الجسم اذا
انتهى من احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين
وهو السطح واذا انتهى السطح من احدى جهتيه فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء ممتد من جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط من امتداده يوجد
هناك شيء لا يمتد من جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة وليتأمل ان سلّمه
من مباحث الكم ما يدل على وجود منع الاطراف اذا انتهى جهة الجسم التعليمي
وقد تقال ان المتكلم يسلم من الحكيم وجود النقطة ويبني عليه اثبات الجزء
الذي لا يتجزى فلا حاجة الى الدلالة على وجود النقطة الا انه
الاستدلال ح يكون جدليا لا برهانيا **قوله** يلزم المط وهو وجود شيء
لا يتجزى بالاستقلال اعني الجوهر الفرد الذي يتركب الجسم منه فلا يلزم ما ذكر
بل يحتاج الى دلالة اخرى **قوله** والنقطة حالة في الخط من حيث انه
لا ينقسم قيل ان البديهة حاكمة بان الحال في شيء سواء حل فيه من حيث
ذاته او باعتبار وصف له لا بد ان يشغل بوجوده كل المحل سارياً فيه
او بعضاً فلولا ذلك لكان مباينا له نسبته اليه كنسبته الى غيره والنقطة
ليست شاغلة لكل الخط فلا بد ان يكون شاغلة لجزء منه غير منقسم اذ لو
لم يكن النقطة شاغلة لكله والا انقسمت بل لبعضه وهو خلاف المفروض وايضا
ننقل الكلام الى ذلك البعض فلا بد من الانتهاء الى جزء معين تشغله النقطة

والا لم يكن شاغلا لكل الخط ولا لبعضه فلا يكون حالة فيه وذلك الجزء المعتبر
ان كان مستقلا بذاته فهو المط والا احتاج الى محل اخر غير منقسم لم يكن مستقلا
فلا بد ان يكون صفة له قائمة به من حيث هو مجموع لا بجزء من اجزائه وملزم
من انتفاء ذلك المجموع انتفاء الوحدة لا من الخارج ولا من الذهن
فلم لا يجوز ان يكون النقطة حالة في مجموع الخط شاغلة له من حيث
هو مجموع غير سارية فيه وغير حالة في جزء معين منه كالوحدة بالنسبة
الى محلها والفوق بان الوحدة صفة اعتبارية لا وجود لها فلان تلك
البديهة التي ادعيتها كالحكم بان الحال الخارجي لا بد ان يشغل بوجوده
الخارجي كل المحل او بعضه يحكم ايضا بان الحال الذهني لا بد ان
يشغل بوجوده الذهني كل المحل او بعضه اي لا بد ان يوجد العقل
شغله لكل او بعضه والا لم يكن له حصول صفة له حالة فيه فاذا جاز في
الذهني شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا وح
يندفع الشبهة عن وجود الاطراف ويكون النقطة حالة في الخط
غير منقسمة بانقسامه والخط حالا في السطح غير منقسم في العرض والسطح
حالا في الجسم غير منقسم في العمق ولا يلزم من وجودها وجود الجوهر
الفرد ولا وجود خط وسطح جوهريين **قال** وذلك لانها موجودة
اقول وذلك لانها موجودة غير قارة اما وجودها فلان البديهة
شاهدة بان الحركة حالة موجودة للمتحرك واما كونها غير قارة فكذلك ايضا
لانه اذا اعتبر العقل للحركة امتدادا ينقسم به الى جزئين مثلا حكم بان احدهما
من جزء من السابق والاخر من جزء اخر منها وبالتالي اعني جزئي الحركة
لا يجتمعان في الوجود قطعا فلا يكون الحركة في الحال موجودة
اي يلزم ح ان لا يكون الحركة التي فرضنا انها موجودة في الحال موجودة
بتمامها فيه بل يكون الموجود فيه احد جزئيها فقط هف مع انا ننقل
الكلام الى ذلك الجزء الموجود في الحال فان لم ينقسم كانت الحركة الموجودة
في الحال غير منقسمة وان انقسم لم يكن بتمامه موجودا فيه فننقل الكلام

ولا بد من الانتهاء الى محل مستقل غير منقسم
وههنا ايضا وهو ان الوحدة نوع من الطاعة منقسم

الى جزئه الموجود فيه وهكذا فلا بد من الانتهاء الى ما لا ينقسم والا لم يكن
الحركة موجودة في الحال قوله لزم الجزء الذي لا يتجزى بجميع ما تركبت
الجسم الذي فرضناه وذلك لان المسافة هو الجسم ثم اذا اعتبرنا الحال
الذي قبل هذا الحال الذي بين طرفين تركب الجسم الذي هو المسافة من
اجزاء لا يتجزى قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا اي
لا نم ان الماضي من الحركة والمستقبل منها معدومان مطلقا بل هما معدومان
في الحال ولا يلزم من ذلك عدمها مطلقا فان الماضي من الحركة موجودة
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحاضر والماضي من الزمان فان قيل لا وجود للماضي والمستقبل
من الزمان فكيف يوجد فيهما الحركة قلنا لا وجود لهما في الحال
ولا يلزم منه ان لا وجود لهما اصلا لا يقال ان وجد الزمان الماضي
فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او الاستقبال والاخيران
ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر
او يكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا ا
اصلا وكذا المستقبل فلا يوجد فيهما الحركة قطعا لانا نقول كما
ماذكرتم يدل على ان الحال الماضي ليس موجودا اصلا فلا يوجد فيه الحركة
جزما وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء
من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في
شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم توجد الحركة
في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا
والتقدير انه لا وجود للحركة ولا لابعاضها في شيء مما هو حال فلا وجود لها
ولا لابعاضها في شيء من الازمنة وذلك يدل بديهة قال وح سقط الجواب

الجواب المذكور بل الجواب ان يقال ان اريد بالحال الزمان الحاضر
الذي لا ينقسم خارجا وينقسم وهما لزم من وجود الحركة فيه وجود جزء
من المسافة لا ينقسم خارجا وينقسم وهما وليس في ذلك مطلوبكم اعني وجود
اعني وجود الجزء الذي لا يتجزى اصلا لا خارجا ولا وهما وان اريد بالحال ما لا
ينقسم اصلا لم يلزم من عدم الحركة فيه ان لا يكون الحركة موجودة اصلا لجواز
ان يكون [illegible] موجودة في الحال الآن اول وهو مردود بان الزمان اذا فرض
امتداد ينقسم وهما الى جزئين امتنع اجتماعهما لا تقدرا ما اجتماع جزئين
من الحركة والماضي منها وقد عرفت بطلانه والحكم انا نعلم بالضرورة
وجود الحركة في الزمان الحاضر وانها ليست بماضية ولا مستقبلة ولا شك
ان الحركة غير قارة الذات ولو كانت منقسمة لم يوجد بتمامها فالصواب
في الجواب ان يقال ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع فلا وجود لها
في الخارج وان اريد بها ما هي بمعنى التوسط فهي موجودة غير منقسمة لكن
عدم انقسامها لا يستلزم ثبوت الجزء لعدم انطباقها على المسافة فان قيل
تلك الحالة التي لا تنقسم اعني الحركة بمعنى التوسط ثابتة للمتحرك في حد لا ينقسم
من حدود المسافة فيوجد فيها شيء لا ينقسم وهو المطلوب قلنا جاز ان يكون
ذلك الحد نقطة او خطا في عرض المسافة فلا يلزم وجود جوهر في المسافة
لا ينقسم قوله ان الآن موجود اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان
موجود قوله قلنا لا نم بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال ولا
يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا قيل اذا قرر الحجة الثالثة هكذا لو لم
يكن الآن والحاضر من الزمان موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والتقدير انه لا وجود للحال فلا وجود
لهما سقط الجواب المذكور وكان الجواب ما ذكرناه في الحجة الثانية من ان
المراد بالزمان الحاضر ماذا وقد عرفت انه هنا كون الجواب الذي اشار
اليه مردود بل الجواب الحق هنا ايضا ان يقال الحركة الموجودة في الآن

هي الحركة بمعنى التوسط وليست منطبقة على المسافة والا فيقتضي لوجود جزء
لا ينقسم من المسافة كما مر **قوله** ذكر وجها على امتناع تركب المسافة منها فحاصله
حال ليس وجود الحركة دليلا على وجود الجزء بل على انتفائه **قوله**
بيان الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء
الى اخر يتركوا ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى كانت المسافة
ايضا مركبة منها لانطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احديهما
جزء يفرض في الاخرى جزء بازائه فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة
الى جزء اخر منها متصل بالاول اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز
الاول اي الجزء الاول من المسافة وذلك باطل لانه لم يشرع بعد في الحركة
واما ان يتصف بها حال كونه في الحيز الثاني اي الجزء الثاني منهما
وهو ايضا باطل لانه قد انقطعت الحركة في الجزء الثاني والا واسطة بين الاول
والثاني يوصف بالحركة فيها فلا يوجد الحركة اصلا واجيب عن ذلك بانه يوصف
موضحه على مقدمة وبيان ان القائلين بالجزء ذهبوا الى ان المسافة مركبة من
اجزاء لا تتجزى ولزمهم ان يقولوا بان الحركة بل الزمان ايضا مركبة من اجزاء
لا تتجزى فكل جزء من الحركة انما يقع في جزء من المسافة والحركة الواحدة حينئذ منهم
حركة جزء لا يتجزى من اجزاء المسافة لا يتجزى وهي ابنة دفعية ولذلك فسروا
الحركة بالكون الاول في المكان الثاني بعد كونه في المكان الاول فان
الكون اعني الحصول في المكان دفعي اني فالحركة من ابتداء مسافة كفرسخ
مثلا الى انتهائها ايضا لا يكون حركة واحدة بالفعل عندهم بل حركات متعاقبة وهم
اذا المتحرك لم يكن حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزاء الموجودة فيه بالفعل
فلا يكون للحركة الواحدة عندهم مبدأ ووسط ومنتهى من المسافة بل لا يكون لها من
المسافة الا مبدأ او منتهى واذا تمهدت المقدمة قلنا ان المتحرك لا يوصف
بالحركة حال كونه في مبدأ المسافة ولكنه يوصف بها في اول زمان هو في المنتهى
لان حقيقة الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف حينئذ
عنده ثم متى كونه الاول من مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة ومتى تلك الحركة الكون

عنه بالحركة في الان ويتصف ايضا حينئذ بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
ترك الحركة حالا ينبغي ان لا يكون موجودا اصلا **قوله** فانه يمكن ان يوجد احادا
متناهية من تلك الاجزاء وذلك لان الجسم لما كان فيه كثرة غير متناهية ولا شك
ان الكثرة تتالف من الاحاد فيكون في الجسم احاد غير متناهية فيمكن ان يوجد من تلك
الاحاد احاد متناهية ش لا يقال ان الاحاد بالاحاد لا يكون منقسما
بالفعل اصلا فوجودها في الكثرة ثم وان الاحاد مما لا ينقسم من حيث انها
احاد جاز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية مركبا بالفعل من اجزاء
غير متناهية فيكون الجسم المركب من تلك الاحاد المتناهية مشتملا على اجزاء
غير متناهية فلا يرد نقضا على ما ادعوه لانا نقول متى وجد كثرة وجد
فيها ما هو واحد في نفسه اذ لا معنى للكثرة الا مجموع اشياء كل منها واحد
في نفسه فلا ينقسم بالفعل والا لم يكن واحدا في نفسه فان الواحد الذي يشتمل
على اجزاء بالفعل هو بالحقيقة كثرة قد فرضت وحدتها باجتماع فلو لم يوجد
في الجسم احاد بالفعل في نفسها لزم ان يكون فيه كثرات غير متناهية
بلا احاد حقيقية وانه باطل بالبديهة **قوله** والثاني يوجب تداخل الاجزاء لانه
اذا لم يزد حجم بازدياد الاجزاء وتاليفها فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
متداخلة منطبقا بعضها بكليته على بعض اخر والتداخل مع الاستلزام ان
لا يحصل من تلك الاجزاء سواء كانت متناهية او غير متناهية اجسام لها
مقادير ممتدة في الجهات لا يقال انما يلزم اذا وجب التداخل اما اذا جاز
التداخل وعدمه ايضا فلا يقال لانا نقول اذا جاز عدمه ايضا امكن
ان يحصل بضم الاجزاء بعضها الى البعض في الجهات جسم مؤلف من اجزاء متناهية
وايضا لو جاز التداخل في الاجزاء لجاز ان يتداخل مقادير الاجسام
بالمسرة ثم حجم فوق له بل كل حجم ما هو اصغر منها وذلك باطل بالبديهة **قوله**
فيلزم بطلان العقل بان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وذلك الصادق
السالبة الجزئية اعني قولنا ليس بعض الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية وهو
ذلك الجسم الذي حصلنا من الاجزاء المتناهية فان كل موضوع من الكلية

السالبة الجزئية جسم مصنوع اعتباري موضوع تلك الموجبة الكلية سوا الاجسام
الطبيعية الموجودة في الواقع فلا تناقضا فلا يستلزم صدق نقيض السالبة بطلان
تلك الموجبة • قلنا اذا وجدت كثرة غير متناهية منضم بعضها الى بعض في الجهات
الثلث فقد وجد بالضرورة كثرة متناهية منضم بعضها الى بعض في تلك الجهات
فالجسم المركب من الاجزاء المتناهية يكون موجودا في الواقع على تقدير
قوله لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد لان ازدياد الحجم
يجب ان يزداد النظم والتأليف • اعترض على ذلك بان ازدياد الحجم
يجب ان يزداد النظم والتاليف ايضا يستلزم ان يكون نسبة المؤلف
كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد
في المقادير دون الاعداد مع لا يوجد شكلها من الاعداد نسبها عدد
فطلقا • لا يقال ان الآحاد اي الاجزاء التي لا تتجزى متى وجدت لو تفاوتت
لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها موجبا لازدياد
الحجم والمقدار كان نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى
آحاد الثاني بالضرورة • لانا نقول تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا
بالتفاوت لانهما من خواص المقادير والاعداد وتلك الاجزاء في انفسها
ليس لها مقدار ولا متفاوتة • والجواب ان الاجزاء لما كان انضمامها
وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير
في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض وقد ابطلناه
واذا كان لها مقادير في انفسها ولم يكن متفاوتة كانت متساوية قطعا
وكان نسبة المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد وهو المطلوب قوله لما فرغ من
ابطال الجزء الذي لا يتجزى المذهب الثاني اشار الى ما يلزم من المحالات على ما
بالتحقيق بيان لبطلان المذهب بوجوه اخر كان الانسان الى ما لزم اصحاب
المذهب الاول مما يشهد الحس بكذبه بيان بان ذلك ايضا لبطلان المذهب الاول
بوجوه اخر قوله لان البطؤ ليس لاجل تخلل السكنات لما شرع في مباحث الحركة

فيتعين الاول وحينئذ اذا قطع السريع جزءا قطع البطئ ايضا جزءا فيلزم ان
ان لا يلحق السريع البطئ اصلا وهو باطل بالضرورة قوله واحتاج في زمان متناه
الى ان يقطع انصافا بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا وذلك لان قطع ما
لا يتناهى في زمان متناه ممتنع وقد يقال ان كل واحد من الزمان المتناهي
والحركة الواقعة فيه مركب عندهم من اجزاء غير متناهية كالمسافة المتناهية وقطع
مسافة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء في زمان متناه المقدار غير متناه
الاجزاء بحركة متناهية المقدار غير متناهية الاجزاء ليس بممتنع عندهم بل هو متعين
بوقوعه قوله بارتكاب الطفرة وهي في اللغة الوثبة يقال طفر يطفر طفرا
والمراد بها ههنا انتقال الجسم من جزء من اجزاء المسافة الى جزء آخر منها من غير ان
يحاذي ما بينهما من اجزائها ويعبر عنه بترك محاذاته الاول ما قوله وهو ايضا
ايضا برهان التناهي بارتكاب التداخل المشهور انهم التزموا الطفرة دفعا لالزام
انتفاء لحوق السريع البطئ والتزموا التداخل دفعا لالزام امتناع قطع
المسافة المتناهية في زمان متناه فان الاجزاء التي لا تتناهى اذا تداخل
بعضها في بعض وصار حيزها واحدا لم يتوقف قطع المسافة على قطع كل واحد منها
بجواز قطعها في زمان متناه وهذا انسب بسياق كلام المتن الا ان التزام الطفرة كاف
كافيا لدفع الالزامين جميعا ان التزام التداخل راجعا الى برهان التناهي
ثم ان استحالة الطفرة بديهية واضحة واما استحالة التداخل فقد نبه عليها بما نقوم
قوله لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى ابطال الكل
المنسوب الى ذي مقراطيس فقد تقدم فيما سبق ان البحث في هذا المقام هو الجسم المفرد
ولا يخفى عليك انه لا يتصور ذلك مذهب ذي مقراطيس بل لما ثبت ان الجسم المفرد لا يجوز
ان يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى وقد حكم بانه متصل واحد في نفسه ثبت
ايضا انه قابل للقسمة الوهمية في الجهات الثلث والا لكان جزءا لا يتجزى وهو باطل
وقد ظهر استحالته • فان ادعى انه قابل للقسمة الانفكاكية ايضا احتيج في ذلك الى دليل
آخر لاحتمال ان يكون الاجسام التي هي متالفة من اجسام بسيطة في غاية
الصغر والصلابة فلا يكون قابلة للقسمة الانفكاكية التي توجب الانفصال بالقطع

ولا بالكسر كما هو مذهبه فلا يكون الجسم المفرد قابلا للقسمة الانفكاكية لا بالتجارة
عن كل واحد من تلك الاجسام الصغيرة ولا الكسر مع كونها منقسمة وهما واما اذا
جعل البحث فى هذا الاجسام البسيطة الطباع اى التى لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقايق
كالماء والهواء والنار مثلا كما فعله الامام فى الملخص والمباحث المشرقية وبعض
الغايات مركبة من الجواهر الفردة وما فى حكمها من الخطوط والسطوح الجوهرية
لم يثبت انها متصلة واحدة فى انفسها بل يحتاج فى ذلك الى ابطال ما هو مركب
من الطبيعى منها وبالجملة اذا ثبت استحالة الجزء ثبت ان فى الاجسام ما هو متصل
فى حد ذاته لا مفصل له بالفعل فى امتداده وهو الجسم المفرد لانا اذا اخذنا
جسما متناهى المقدار فان لم يكن فيه شئ من اجسام كان جسما مفردا متصلا
فى نفسه وان كان فيه شئ منها فلا بد ان ينتهى فى التحليل الى اجسام مفردة
والا لكان مركبا من اجسام لا يتناهى فيلزم ان يكون مقداره غير متناه
فظهر ان البحث ان كان فى الجسم المفرد لزم من نفى الجزء ان كل واحد منه متصل
فى حد ذاته وان كان فى الجسم البسيط الطبيعة لزم فى كل واحد من افراده
انه متصل فى حد ذاته فيكون جسما مفردا او مشتملا على ما هو متصل فى حد ذاته
وهو الجسم المفرد فنفى الجزء يستلزم ان يكون الاجسام المفردة متصلا واحدا
فى حد ذاته وقابلة للانقسام الوهمى واما قبولها للقسمة الانفكاكية
فيحتاج الى دليل اخرى فقد ذكرها بقوله والقسمة بانواعها الى اخره وانما
لم يجعل البحث هنا مطلق الجسم لان منه ما هو مركب من اجسام مختلفة الحقايق
فلا يحتمل كونه متصلا فى نفسه بخلاف الجسم المفرد والبسيط بالمعنى المذكور
قوله وتقرير الجواب ان القسمة بانواعها اى الوهمية اذ المراد بالوهمية ما هو بمجرد
فرض العقل كليا وبالوهمية ما هو بمجرد فرض الوهم جزئيا واما القسمة الواقعة
بسبب اختلاف عرضين لسواد وبياض قارين اى متقررين سارين فى ذات
الموضوع كما فى البلقة او غير قارين بل اضافيين كان تماس او محاذاة
بين مختلفين فقد توهم انها من القسمة الانفكاكية التى توجب الانفصال
فى الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا فى الخارج لمحل البياض

البياض ولكونه اما ماسا او ملاقيا ذى من جسم ما يجب ان يغاير طرفا ماسا او ما
حاذى منه جسما اخر والحق انها لا توجب الانفصال الا فى الخارج لان الجسم اذا
كان متصلا لا اجزاء فى نفسه ثم وقع ضوء على بعضه اولا فاتصل اخرا وحاذاه
فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بل جزءين منفصلين احدهما عن الاخر فى الخارج
حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا
وما ذكر من التغاير انما هو بالنظر الى الوصفين المختلفين واما اذا نظر الى ذات
الجسم فلا انفصال فيه اصلا فمرجع القسمة اعنى القسمة باختلاف الوصفين راجعة
بالحقيقة الى القسمة الوهمية وذلك لان القسمة اما ان توجب انفصالا فى الخارج
او لا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما
ان الفرق ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فى الجسم بالنفوذ فيه والكسر
لا يحتاج اليها والثانية اعنى التى لا توجب انفصالا الا فى الخارج هى المسماة
بالقسمة الوهمية المقابلة للقسمة الخارجية وربما تسمى الثانية وهمية فاذكره
الشارح هنا اقسام للقسمة الوهمية والوهمية بهذا المعنى وانما افرد الوهمية
من الوهمية بناء على ما ذكرنا اليه واما افراد القسمة الواقعة باختلاف
العرضين عنها فلان اختلاف الوصفين سبب حامل للعقل والوهم على فرض الانقسام
وتوهمه فيكون مقابلا لما هو بمجرد الفرض والوهم وانما فصل هنا الاقسام
هنا لان اصحاب كل المذاهب تجوز وقوعها كلها ويمنعون الانفكاكية بعضهم
فاشار الى ان كل واحد من تلك الاقسام موجبة لامكان القسمة الانفكاكية
قوله فيصح اذن بين المتباينين من الانفصال الواقع لما ثبت الا
الانفكاكية لا يجب بين المتصلين الموهمين معنى جواز الانفصال بين المتصلين
واما جواز الاتصال بين المنفصلين فزيادة مبالغة فى ان احكام الاجسام المتساوية
الطباع متوافقة فصلا كان ذلك الجسم او وصلا **قوله** فلا يستقيم هذا الجواب لما
لا ابتناء له على تشابه البسايط بانه لا ثالث اقل من ان يكون فى مبادى
الاجسام جزءان متشابهان لانا نقول جاز ان لا يوجد شئ من الاجزاء
متشابهان طبعا والا لجاز لا يجوز بقاؤها وايضا لا يلزم منه للطافة وجواز

الانفكاك على كل جسم متصل في نفسه نظرا الى ذاته لا الانفصال اذا كانت
المبحث هو الجسم الطبيعي البسيط الذي لا يشتمل على اجسام مختلفة الحقائق امتنع ان يكون
اجزاؤه مختلفة بالطبع والا لم يكن بسيطا بذلك المعنى لانا نقول ان المبحث عنها
هو الجسم البسيط بحسب الظاهر كالماء مثلا وهو مع شهادة الحس بأنه ظاهر يحتمل
ان يكون مركبا من اجسام متخالفة الحقيقة الا ان الحس لا يميز بينها **قوله**
اجيب بان الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة مشككة نوعية فلا تختلف
من الافراد يرد عليه انا لا نسلم كون الامتداد الجسماني المشترك بين كل
البسائط طبيعة مشككة نوعية لا يجوز ان يكون عرضا عاما لها او طبيعة
جنسية مشتركة بينها وح يجوز اختلاف مقتضيات افرادها وما ذكر من الشفاء
من ان الجسمية المشتركة بين الاجسام بالسوية طبيعة نوعية لان جسمية ذلك
اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك الاختلاف لاجل ان احديهما حارة
والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة عنصرية
الى غير ذلك ومنع كلها امور خارجة عن طبيعة الجسم فان الجسمية ام موجود في
الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجودا في الخارج الطبيعة عن
الخارج الى تلك الطبيعة فالاختلاف بين الجسمين انما هو بامور خارجية
منضافة اليها بحسب الخارج بخلاف المقدار مثلا فانه ليس شيئا محصلا في نفسه
ما لم يتنوع بكونه خطا او سطحا اذ ليس المقدار انه موجود والخط والسطح موجود
اخرى منضمة اليها في الخارج بل الخط بعينه هو المقدار المحدود بطول المحدود
فالمقدار المطلق لا يوجد في بعينه بل ما لم يحصل بفصول منوعة لا يوجد فانها منوعة
فما لا يتبين علله لجواز ان يكون جسمية الفلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة
ويكون مطلق الجسمية عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسمية التي لها الحقائق
والحقائق التي الف بين الجسمية من تلك الامور الخارجية عنها المنضمة اليها
بحسب الخارج ثم لا بد له من دليل **قوله** واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا
من اجزاء بالفعل غير متجزية بما ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في
حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا ينفصل عنه بالفعل ولما امتنع وجود الجزء

وجد الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات غير متناهية
بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يتوقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما ذهب
الشهرستاني والآمدي وجد الجزء الذي لا يتجزى لا يمنع ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى
يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن متصلا فاندفع ما توهم لانه لو جاز
الى الفعل ثم تركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يحصل منها جسم غير متناهي
المقدار مع انه يجب مساواته حينئذ لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي منه بينهما وذلك
على عكس ما قد قيل من ان معدودات اللانهاية غير متناهية وهو ان وجدنا لا يخرج
في الخارج مطلقا هو عند المتكلم وعلى معناه حتى الان تاثير القوة لا يصل الى
حد لا يمكن ان يتجاوزه بل لكل مرتبة يصل اليها تاثير القوة يمكن وصوله الى مرتبة
اخرى فوقها كما في الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه
قوله ذهب طائفة من المتقدمين قد عرفت ان ثمة جوهرا ممتدا في الجهات
وان ذلك الجوهر متصل في ذاته لا منفصل له في امتداده اصلا فذهب افلاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل الواحد في حد ذاته قائم بذاته غير حال
في شيء اخر لكونه متحيزا لذاته وهو الجسم المطلق لكونه جوهرا بسيطا لا تركيب فيه بحسب
الخارج اصلا وقابل لطريان الانفصال والاتصال عليه مع بقائه في الحالين
في ذاته لكونه من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي للانواع
الاجسام يسمى هيولى وذهب المشاؤون ومن تابعهم الى ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته حال في
في جوهر اخر يسمى الهيولى وذهبوا على ذلك ان الجوهر الواحد الذي
المتصل في ذاته لو كان قابلا لذاته لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما بالكلية
وايجادا لجسمين اخرين وذلك لان الجسم المتصل في ذاته اذا كان ذراعين مثلا
فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل منه جسمان كل واحد منهما ذراع لا يكون ذلك
المتصل الواحد الذي كان ذراعين باقيا فصل باقيا لذاته معدوم ولم يكن معدوما
الى الانفصال موجودا بعينه وان لكان ذا مفصل بالفعل لا منفصلا في حد ذاته فهو عدم
ذلك المتصل بالكلية ووجد منفصلان اخران من كتم العدم وتلك المطرد بطلان ما ذكر
التفريق الاول من الجوهر المتصل في ذاته بعينه موجودا مع طريان الانفصال

عليه فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين جزئين المنفصلين
ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق اعداما له
بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط العدمي بالاتي الجسم المعدوم
ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين منفصلا متعددا اكل
من ذلك المتصل منفصل واحد فلا يكون ذلك الشيء في نفسه لا واحدا ولا متعددا او لا متصلا
ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لما هو الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا او متعددا
ومتصلا او منفصلا بعد ان منفصلا مع كونه متصلا واحدا او منفصلا مع تعلق وانفصال بعضه عن
بعض واذا كان ذلك الشيء مع المتصل واحدا او مع المتعدد متعددا منفصلا متعلقا بكل
المتصل الواحد والمتعدد محققا بدا خلقا ثما نا عتاده فيكون محلا للمتصل الواحد حال
الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا مغايرا للجوهر الذي هو محل الجوهر
المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر الذي هو محل الجوهر المتصل
يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما قالوا وانا عرفنا كون الجوهر المتصل في حد ذاته
المتحيز بذاته حالا في غيره بنظر دقيق في احواله واعلم ان الصورة الجسمية قد تسمى
جسما لانها الجسم في بادي الرأي والتصديق بوجودها ضروري كما ان الآن حقيقتها
وكونها متصلا في حد ذاتها لا منفصل فيها انما يعلم بالبرهان على نفي الجزء واما
الهيولى الاولى فهو جوهر ... فلا تعلم الا بانها كما اشير اليه جوهر قائم بذاته
لا هو متصل في حد ذاته ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد بل يستعد منه الاوصاف
ما حل فيه ويجامع كلا منها وهو موجود بعينه وظاهر ان ذلك في غاية الخفاء ولا الاية
فلان الحكم على وجه ما يتوقف على ان الجسم المتصل الذي يثبت انه متصل في حد ذاته
قابل للانقسام بحسب الخارج وان لم يثبت ذلك ودونه خرط القتاد وحمل الحجة
الوهمية وان كان ظاهرا لكنه لا يفيد الا هيولى وهمية ولا يتوقف ايضا على ان لو
بالبقية ليس اعداما بالكلية وقد نوقش حينئذ بجواز ان ينعدم الاتصال الواحد ويوجد
اتصالان آخران وبالعكس ولا يكون هناك محل قابل لهما باق معهما ودعوى الضرورة
في ان الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالكلية ثم قوله ومن الاتصال القابل للابعاد
الثلثة اراد بالاتصال ههنا الجوهر المتصل في حد ذاته فانه قد يسمى في الاصطلاح اتصالا

ايضا لا مبالغة لا ليعلم الاضافي المفهوم منه لغة ولا الوصف المتصل في حد ذاته
اعني الجسم التعليمي اذ لا يكون شيء منهما جزءا من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي قوله
فاذا انقسم استحال ان يبقى المادة على وحدتها بالضرورة اذ لو كان مادة الجزئين
واحدة بالشخص لامكن ان يوجد واحد بالشخص في آن واحد في مكانين ومتصف
بصفتين متقابلتين قوله لان كل حادث عندهم لابد له من مادة ويكون ذلك
المادة على هذا التقدير ايضا حادثا فيحتاج الى مادة ثالثة فيلزم ترتب مواد غير
متناهية وهو المحال قوله وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا
نهاية لها اي لزم ان يكون في الجسم الواحد المتناهي المقدار مواد موجودة بالفعل لا ينتهي
عددها الى حد تقف عنده لما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية
بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها فيمتنع
ما قد قيل من ان ما لا يتناهى من المواد انما يلزم ان لو امكن وقوع جميع الانقسامات
التي لا تتناهى قوله ولقائل ان يقول الوحدة الشخصية التي تبقى بقاؤها
لا يوجد ان للمادة لحقيقتها ما قد عرفت من ان الهيولى لا تتصف في حد ذاتها بالوحدة
والتعدد والاتصال والانفصال بل انما يستعدها من الصورة الحالة فيها ويجامع كلا
من هذه الصفات وهي بعينها ليس شيء منها لازما للهيولى فمادة الجسم الواحد قبل
طريان الانفصال عليه متصفة بوحدة هي لازمة للصورة الجسمية الحالة فيها وعارضة
لها فاذا طرأ الانفصال زالت الصورة دون الهيولى فانها تبقى بعينها بعد
زوال تلك الوحدة وتتصف بالتعدد ويجيء فيه ان الآحاد الموصوفة في الاجسام
قديمة والوحدة الطارية عليه في كل جسم منها حادثة فلا يلزم شيء الا وجود مواد غير
متناهية ولا يخفى عليك انه لا يتجه على الشارح ان ينتقل الكلام الى تلك المادة
القديمة الموجودة في الجزء ... قابلة للانقسام اولا فان لم يكن قابلة للانقسام
لزم المناقضة في كلامهم وان كانت قابلة له فجعل الانقسام حقيقيا بثبوت
المادة لزم ان يكون للمادة مادة فيلزم التسلسل قوله بان الجسم متصل في نفسه قابل
للاتصال والانفصال في ذاته فحدوث الاتصال والانفصال يعني ان الجسم الذي شانه
متصل في نفسه قد يكون متصلا واحدا اذا لم يطرأ عليه الانفصال قد يكون منفصلا متعددا

كما اذا طرء عليه الانفصال ثم انه يظهر بان الانفصال لا يعدم بالكلية كما انه اذا
اجتمع جسمان من نوع واحد كالماء وصار متصلا واحدا لم يعدما بالكلية في
الجسم الواحد بمثل الانفصال مع قبول الانفصال كما ان في الجسمين المذكورين
مثل الاتصال لهما مع قبول الاتصال ومع الانفصال لا يمكن ان يكون
للجسم الواحد المتصل في حد ذاته لامتناع اجتماعه مع الانفصال وكذا
مع الاتصال لا يمكن ان يكون للجسم من المنفصلين لامتناع بقائها
مع الاتصال فلا بد ان يكون هناك امر اخر يجامع المتصل الواحد
والمنفصلين وهو موضوع لهما الامر الاخر منه مع قبول الاتصال والانفصال
فيتبع لا يجامع منه القابل بل بعينه مع المقبول واما القبول فيتبع الطرفان
وانتفاء الطرؤ عليه فانما هو لامتداد المتصل في ذاته ولولاه لم يتصور
عروض الانقسام للهيولى • واما التدل على الهيولى بنوع الانفصال
دون عروضه بالفعل لئلا يتوهم اختصاص وجودها بالاجسام التي يعرض
لها الانفصال بالفعل دون جزءها مما لا ينفصل اصلا لوجود مانع من الانفصال
مقارن للجسمية لازم لها كما في الافلاك وآحاد الاجسام الموجبة لانفصال
كاجزاء العناصر التي لم يعرضها قوله الاول انها مبنية على ان الجسم الاتصالي
حيث قال بان الجسم متصل في نفسه فلا بد ان يكون له في نفسه اتصال والاتصال
عليه انه متصل في نفسه قوله جزء الاتصال الذي هو من عوارض الكم
اراد بالاتصال المعنى الاضافي الذي يعقل في الكم المتصل بين اجزائه
المفروضة فيه قوله وما قيل من ان الصورة يتبدل مقادير ما يعني ان الصورة
اذا تواردها عليها الحال مختلفة كالتدوير والتكعيب مثلا تبدل مقاديرها
التي هي الكميات القابلة بها الاربعة منها الممتدة في الجهات اذ لها
مع التدوير كيفية مخصوصة لها امتداد في الجهات على وجه مخصوص ومع التكعيب
كيفية اخرى يساويه فيها على وجه اخر فتبدل الصورة مقاديرها مع ان
الاتصال لها واحد ان اللازم ثبوته باق على حاله مالم يطرء عليها الانفصال
فيكون لها الاتصال في نفسها غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم قوله

ما الاتصال ايضا يتبدل مع ان الاتصال الذي تثبت انه للصورة في نفسها
ليس الا اتصال بعض اجزائها ببعض وهذا الاتصال يتبدل بتبدل الاشكال
فليس لها اتصال لا يتبدل بل لا اتصال لها يكون به متصلة في نفسها الا
فيه سيما هو الاتصال الذي يقابله الانفصال ولو سلم فنقول في الجواب ان الذي
لا يقبل نفسه ولا ما يقابله قوله لا امر جوهري هو نفس الوصف بكونه متصلا
اما مبالغة من كون الجسم جوهرا او اشارة الى انه ليس جوهرا مركبا من جوهر
وعرض على ما جوز ذلك ويتشكل بالتبرد وانت خبير بان الاعراض
الثالث سوكون هو بالحقيقة تفصيل وزيادة ايضاح للاعتراض الثاني قوله
ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو لا
متداد يريد انا وجدنا الجوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وبينا انه
متصل في حد ذاته لا ينفصل فيه اصلا فذلك الجوهر سميته بالاتصال او بالا
امتداد الا مبالغة في كونه متصلا ممتدا في نفسه كما اشرنا اليه حيث ان الجسم
متصل في نفسه وانه مع هذا المنع واما حديث الصورة فجوابه ان الاتصال
والامتداد الوحداني الجوهري باق في الصورة مع تبدل المقادير لتوارد
الاشكال اذ لم يطرء عليها الانفصال وليس فيها اجزاء بالفعل حتى يتصور
اجتماعها وافتراقها لا يقال بقاء الامتداد الوحداني بعينه في الصورة
ثم ان افتراقه قد يكون بزوال وجود امتداد اخر كما حط او اعم او
ما وعلى فيما ذكروه في المقادير المتبدلة من التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وقد يكون بزوال وجود امتداد من اخرين وهذا الاخير
هو التفرق فعلم ان التفرق لا يستلزم بقاء الامتداد لجواز ان يزول
ويحصل مثله فيتوهم بقاؤه لانا نقول ان البديهة تحكم ببقاء
بحقيقة الامتداد الجوهري جميعها بعينها مالم يطرء عليها الانفصال على ذلك دعوا
فان قلت ان اللازم من نفي الجزء على ما قيل ان الجسم المفرد متصل في نفسه
لا ينفصل فيه اصلا ولا اجزاء له بالفعل قطعا • واما الصورة فيجوز ان يكون
مركبة من اجسام مفردة متلاقية تجتمع اذا دورت وتتفرق اذا طولت بل هي

بل هي مركبة من اجزاء العناصر الممتزجة وليس اتصالها واحدا بالحقيقة بل كما
بالحس قلت هذا مناقشة في المثال للجزئي نفعا لانهم ارادوا التصوير
توارد المقادير المختلفة على الاجسام المفردة بتبدل الاشكال الحاصل بها مع بقاء الصورة
المتصلة الوحدانية في هذا الجسم الذي يعتاد فيه بتبدل الاشكال فان قلت
ربما يمنع امكان تبدل الاشكال في الاجسام المفردة كما منع امكان قبولها
للقسمة الانفكاكية قلت هذا منع موجه يتعذر به اثبات الجسم التعليمي اذ
الكلية ان ادرنا في الجسم الطبيعي المنطبقة عليه في جميع جهاته كما ان منع امكان قبولها
للقسمة الانفكاكية يتعذر به اثبات الهيولى على ما علم ولا مخلص عنهما الا
باثبات كون الجسمية طبيعة تحتمل نوعية وقدح فيه تأمل قوله وعلى الوجه
الثاني انا اخترنا ان الجسم اتصال الاخر اراد بالاتصال الاخر اللزوم المتصل في نفسه
المسمى بالاتصال اصطلاحا ولا شك انه اتصال جوهري قوله بل الجسم كما هيته
ومع جزئه لان الجسم جيئ مع الانفصال بحقيقة ما اوضحناه في نوعية الجسم
اجيب قوله بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض اما ان الاول
فلان الامتداد المتصل في نفسه يلزمه الوحدة بالضرورة اذا لم يوجد الانفكاك
ويلزمه التعدد اذا حصل له ذلك واما الثاني فلما عرفت من ان الهيولى يجب
ان يكون باقية بعينها حالتي الانفصال والاتصال لئلا يكون التفريق اعداما
بالكلية فوجب ان لا يكون في ذاتها واحدة ولا كثيرة بل انما تتصف بهما
تبعا للصورة الحاصلة فيها فاندفع ما يقال من ان لزوم الوحدة او التعدد
للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض تحكم وهو لا بينة عنه قوله
حلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المقول بالمعنى مجامع بين الامرين
يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد اما فيه انه لا قابل فطلانه
عدمه واما مقابلة للثاني فلان الثاني فلا امتداد عدمه كما عرفت واما كونه
للامتداد ... ان يكون له ذلك الامتداد مبني على ثبوت الهيولى وان
التفريق ليس اعداما للجسم بالكلية قوله ودفع ذلك الامتداد عنها بتلاحم
امتدادين اخرين فاذا ثبت ... في الجسم موجود يقبل الانفصال اريد به

مبحث المكان

ما يقبل الامتداد من الحادث عند الانفصال فلا بد ان الانفصال امر عدمي
فلا يحتاج الى قابل وجودي ورد ما اجاب عنه ايضا بان الانفصال عدم ملكة
لا عدم محض فيحتاج الى قابل موجود قوله لان المكان تختلف في الاجسام
والشكل يتشابه اي المكان يختلف في الاجسام البسيطة بحسب القرب والبعد
من المركز والمحيط والشكل متشابه فيها بحسب الامتداد فالحكم بثبوت المكان
والشكل الطبيعيين عام لجميع الاجسام وان لم يكن تشابه الاشكال الا في البسائط
منها فانه دليل لما اخبر من احوال الاجسام على الاطلاق هذا ان الحق الآن
لان احدهما اختلف في بسائطها التي هي اصلها والاخر متشابه فيها فاذا
عرفنا الحكم ان يعرف المقايسة ما عداهما من المختلفة والمتشابهة قوله وكل
سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي انما تم الحكم فيهما لكونه الذي كل مشترك بينهما
جاريا فيهما على السواء قوله ولم يوجد له من خارج تاثير غريب هذا عطف
تفسيري لقوله خلي وطبعه لا شرط زائد عليه فانه اذا حصل له من خارج تاثير
غريب لم يكن مخلى مع طبعه قوله لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند
الخروج عنه على اقرب الطرق العدل على ذلك بان الجسم اذا كان خاليا من جميع
العوارض المفارقة والتاثيرات الغريبة فاما ان يحصل في محل من الامكنة
او لا يحصل في شيء منها او يحصل في مكان معين والاول والثاني محالان بالبديهة فتعين
الثالث فيكون ذلك المكان هو المكان الطبيعي لان حصوله فيه لا بد ان
يستند الى علة لكونه ممكنا ولا يجوز ان يستند الى غير ذاته لان المفروض انتفاء
تاثير ما عداه فيه فهو مستند الى اقتضاء ذاته فلو فرض خروجه عن ذلك المكان
كان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان
باقتضاء طبعه على اقرب الطرق وبما قررناه يندفع ما قيل من انه ان اراد
بالمعين واحدا من المعينات بعينه فالعود من هذا المكان الذي سكن فيه وان
العود من ذلك المكان سكن فيه وهكذا في المواقع فما ذكر مسلم لكنه لا يلزم منه
كونه بحيث يطلبه عند الخروج عنه وان اراد واحدا بعينه فممنوع وقد اعترض
ايضا بانه تاثير فاعله فيه ان كان تاثيرا غريبا فلا نم انه مع خلوه عن

من كل ما تأثير غريب يكون موجوداً افضلاً حتى ان يكون حاصلاً في مكان او
مقتضياً له وان لم يكن ما تأثيراً غريباً جاز ان يكون حصوله في مكان معين
من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك الا اختياره و جوابه ان حقيقة
الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجوداً اما بايجاب
او باختيار و فرض من هذا الحال اعني حال وجوده هوى في جهة المكان ان
التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختياراً او ايجاباً
فلا بد ان يكون حاصلاً في مكان معين باقتضاء ذاته كما تم فخشائيه الفاعل
من وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون تأثير غريب خلاف تأثيره
من حصوله من مكان معين فانه تأثير غريب اذ ليس من ذاته والا يتوقف
عليه ايضا وجود ذاته هذا وقد نقض هذا الدليل باجزاء العناصر
فانها لا يقتضي مواضع معينة بل يتبع من امكنتها جنسه النوعي فان الجزء المائي
مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء و ربما استقر في جزء آخر منه و جريان
الدليل فيها واجيب بمنع الجريان فان الاجزاء البسيطة من العناصر
اذا خليت وطبعها التصقت بكلها فلم يبق اجزاء موجودة فيها ما دامت
اجزاء موجودة لم تخل وطبعها واما النقض بالمركبات الواقعة في امكنة
هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا موقع له
ولا يجدهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل
المذكور يعم البسيط والمركب فان قلت ذلك الدليل على ما قررته يثبت اي حيز
[illegible] انه يقتضي فكيف يكون منقوضا قلت لعل الخلل فيه من جهة ان حقيقة
الجسم من الماهيات النوعية وان كانت محكمة في الذهن نظرا الى ذات
الجسم لكنها جاز ان يكون متخلفة نظرا الى الاسباب التي يستند وجود الجسم
اليها ويجعل طلوع جنسها بحسب الاثر فلا يقتضي الا هذا الدليل على ان
للجسم مكانا طبيعيا بحسب الاثر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك
التقدير الذي لا يطابق الواقع ويؤيد ذلك ما يقال من ان حصول الجسم
من المكان المعين جاز ان يكون لانه قبل حصوله في ذلك المكان كان حاصلا

حاصلاً في مكان آخر وموصوفاً بصفة اخرى على التعاقب فاقتضى اولوية
حصوله في ذلك المكان بلا استحقاق طبيعي قوله حتى المحدد للجهات فانه مع
كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل في حيز من مكان واما الفلك بل المكان
هو السطح فليس للمحدد حيز من مكان اصلا وان كان له حيز وضع با
لعكس الى ما هو دونه من الاجسام قوله لم يكونا طبيعيين لان الطبيعة لا تقتضي
حصوله من شيء منهما قوله يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وذلك
لانه لما اقتضى الثاني بطبعه [illegible] حتى الاول بطبعه لان [illegible] اقتضاء الثاني
مترتب على الاول قوله فمكانه مكان الغالب ذكر من اقسام المركبات ما هو
بالنظر الى ما تقتضيه نفس التركيب اذ اختلاف مقتضى اجزاء العناصر من
افعالها من الصور النوعية فان القوى النوعية للمركب جاز ان يكون
مقتضية لحصوله في مكانه المغلوب بان يجذب المركب شكلا حلقيا مثلا او لا كي
ان تحمل الوهمية لسبب ثقل اجزائه الارضية بل هو مستفاد من صورته
النوعية قوله فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك اي بحسب المكان
وجهته فاذا غلب فيه الماء والارض معا على العنصرين الاخرين فمكانه
الطبيعي يكون واقعا على الفصل المشترك بينهما مشتملا عليه وكذا اذا غلب
النار والهواء قوله وان لم يغلب فيه اجزاء بعض الصفة اي لا مطلقا
ولا بحسب جهة المكان قوله فمكانه هو الذي اتفق ما يقتضيه الغالب
فيه بحسب ذلك اي بحسب المكان وجهته فاذا غلب فيه الماء والارض
معا على العنصرين الاخرين فمكانه الطبيعي يكون واقعا على الفصل المشترك
بينهما مشتملا عليه وكذا اذا غلب النار والهواء قوله وان لم يغلب فيه اجزاء
بعض الصفة اي لا مطلقا ولا بحسب جهة المكان قوله فمكانه هو الذي
اتفق وجوده فيه قبل الانفكاك وجعل فيه لا يقتضيه طبعه بحيث يقتضيه بل
هو بحيث اذا اخرج الى مكان آخر من امكنة اجزائه ثم يعود الى ذلك المكان
لتساوي ميول اجزائه فيبقى في المكان الذي رجع اليه وهكذا اذا اخرج
الى الثالث والرابع فلا يكون المكان الذي اتفق وجوده فيه مكانا طبيعيا له

بالتفسير الذي ذكره **قوله** اذ لو مال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية
بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا من غير مخصص ثم قيل عليه لم لا يجوز ان تقتضي
طبيعة ذلك المركب من صور متنوعة تقتضي ميلا الى واحد من تلك الامكنة فلا تخصيص
من غير مخصص وجوابه ما قد عرفت من ان المذكور هو مقتضى نفس التركيب مع
قطع النظر عما تقتضيه الصور النوعية فاذا ما جعل الابعضا اصلا **قوله**
اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكرنا انه اذا خلي وطبعه لم يعرض
له تأثير غريب فلا بد ان يكون متشكلا بشكل مخصوص مستند الى مقتضى
طبيعته اياه على قياس ما عرفت من المكان **قوله** وقد علم ان الشكل متوقف
على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي الابعاد
وما يتوهم من ان الواسطة ليست مستندة الى ذاته لانه لا يكون عارضا له لذاته
فان قلت هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله من موقوف
على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم قلت وجود الجسم لا ينفك
عن حيز مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجود
الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له
كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو طاو بلازم ذاته
من حيث هو هو فان وجه هذا اللازم من تتمة وجود الشيء فلا يكون
امرا غريبا ايضا ثم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح
فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في الحق بل يتوقف على وجود جسم
حاو وهو امر غريب قطعا **قوله** والشكل هيئة احاطة حد او حدود
من جهة الاحاطة الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة كما بينا
وحقيقته انه هيئة عارضة للمقدار الذي يحيط به حد واحد اي طرف
واحد كالدائرة والكرة او حدان كنصف الدائرة والكرة او حدود
كما للمثلث من السطوح والاجسام من جهة الاحاطة وانما اعتبر هذا
القيد اعني من جهة الاحاطة ليخرج عن تعريف الشكل نحو السطح والتباعد
العارضين للمقدار المحاط بحد او حدود والمراد بالاحاطة هاهنا

هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية عن تعريف الشكل فانها على المذهب
الاصح هيئة كيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد او حدين احاطة
غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة واذا
اعتبر فيه خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة العارضة لهذا
الاعتبار هي الزاوية ثم ان الشكل والزاوية لا يعرضان الا السطوح
والاجسام لان اطراف الخطوط اعني النقط لا يتصور احاطتها بالخطوط
اصلا **قوله** وتاثير الفاعل الواحد من القابل الواحد لا يكون مختلفا ممنوع
لجواز ان يكون هناك جهات مختلفة واعتبارات متعددة بحسب
الفاعل الواحد بحسبها يصدر عن المادة الواحدة امور مختلفة الا ان ثبت
بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا اثر
متعدد **قوله** واعترض عليه ايضا بان هذا انما يتم اذا كان الفاعل موجبا
واما اذا كان مختارا كما هو مذهبه في المبدأ الاول فلا نسلم انه يجوز ان
يكون الصور المتنوعة في علة بالاختيار لكنها لزمت شيئا واحدا
من افعالها امكان ان تفعل على خلافه باختيارها قال الامام
الغزالي من الاخبار ان القوى والصور الممكنة مثلك في علة بالاختيار
مطيعة لي تنهاها فيما امرها به **قوله** فيجب ان يكون كرويا والا لاختلف
اثاره وذلك لان الشكل المضلع يختلف لان جانبا منه سطح وانه خط او
نقطة **قوله** وفيه نظر قد يجاب عنه بان مراد المصنف من قوله الطبيعي
هو الكرة ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لكنه اكتفى في هذا التقييد
بالشهرة وعدم انضباط اشكال المركبات من المعادن والحيوان والنبات
قوله المكان موجود لانه مشار اليه اي المكان الذي اليه بالبلا
شأنه الحركة عند العقلاء على وجه يقبله العقول فلا بد ان يكون موجودا اذا
ذا وضع ضرورة ان المعدوم او المجرد لا يتصور فيه تلك الاشارة ولا
ولا يخرج من ذلك كون الاشارة الحسية امتدادا وهميا **قوله** فقد تعالى
ان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط مركبة بشرتكبة من النقط والسطوح

من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا
الان ان الحسية الى النقطة الموهومة في وسط الخط والى الخط الموهوم
في وسط السطح فلا يلزم حينئذ من كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودًا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود
المحل الذي يتوهم ان المشار اليه فيه قوله ومقصد المتحرك اي المكان مقصد
للمتحرك بالحصول فيه فلابد ان يكون موجودًا اذ او منع حال حصول المتحرك
فيه لامتناع حصوله في معدوم او مجهول لا يقبل ان يتم حينئذ بل يجب
ان يكون موجودا في حال الحركة اليه لانه مقصود بالحصول فيه لا بالتحصيل
فلا اختلاف حال بالحركة واما ما يكون مقصودا له بالتحصيل فيمتنع حصوله حال
الحركة كالكيفية التي يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف فلا بد ان
من ان المتحرك انما يقصد السمت الذي اخذ في الحركة فيه والجهة التي توجه
اليها واما دعوى حصر المكان فيحتاج الى برهان مردود بان مقصد
المتحرك للوصول الى المنتهى وحصوله من المكان فيما اظهر من ان يخفى على
ذي مسكة نعم قد يكون ذلك المكان موهوما اجمالا اي غير مخطر
بالبال فلا يضر بكون الحصول فيه مقصودا قوله وتحل بالنقل لا الكثر
جزء الجسم ولا حالا فيه لان الانتقال من الجزء او الحال مما لا يتصور
بل يكون الانتقال معه لا عنه ولا اليه وبهذا اعني الانتقال عن المكان
واليه يستدل ايضا على كونه موجودًا لان الانتقال من العدم الى العدم
مستحيل قطعا قوله حتى اما السطح الباطن للجسم الحاوي لانك ان الجسم
بكليته حاصل في مكانه الحقيقي كما له فلا يكون المكان امرا لا ينقسم اصلا
كنقطة مثلا لانتهى الى كون الجسم المنقسم في جهاته كلا بتمامه فيما لا ينقسم
ولا امرا ينقسم من جهة واحدة فقط كخط مثلا لانتهى الى كونه محيطا بتمامه
فيما لا ينقسم بالجسم بكليته حتى اما ان يكون منقسما في جهتين فقط او في
الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا ولا يجوز ان يكون
جوهرا لانتهى اليه بل عرضا ولا يجوز ان يكون كالاعراض المتمكن لما عرفت

لما عرفت بل ما لحوته وجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن من
جميع جهاته والا لم يكن مالبا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب ارسطو وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد القائم بالجسم بحيث ينطبق احدهما
على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون
امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم وقد ظهر
بطلانه لانه يوجد المكان واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام بانطباق
ابعاد بعضها على بعض فهو بعد مجرد كما هو مذهب افلاطون وبما حققناه
يتبين لك ان المكان على تقدير وجوده ينحصر في السطح والبعد المذكورين
كما ذكره ويبطل ما قيل من انه لا دليل على انحصاره فيهما واعلم ان
العامة يطلقون لفظ المكان على ما يعتمد الجسم عليه ويمنعه من النزول فلذلك
يجعلون الارض مكانا للحيوان ولا يجعلون الهواء المحيط به مكانا له واذا
وضع شخص على راس خشبة بمقدار درهم لم يكن مكانه عندهم الا ذلك القدر
الذي يمنعه من النزول قوله يجعلون ان الماء فيما بين اطراف الاناء
لا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما
فيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله كالسطح الباطن كما لا يخفى قوله
وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا عن موضعها من الاناء
يعني اذا توهمنا ان الماء الذي في الاناء خرج عنه ولم يدخل فيه بدله
غيره كان فيما بين اطرافه الداخلة بعد ممتد في الجهات موجود لانه محصور
فيما بين اطرافه وقابل للانقسام والمعدوم لا يكون محصورا ولا منقسما
ويمكن ان يكون هذا التوهم نبطا عند القائل بالسطح اذ ان يستلزم محالا آخر
اعني كون المعدوم محصورا ومنقسما قوله وايضا كون الجسم في مكان
ليس بسطحه بل بحجمه وكميته اه قيل ان اراد به ان الجسم بتمام حجمه وكميته حاصل
في مكان محيط به بكليته لا بسطحه فهو صحيح لكنه لا يلزم ان يكون المكان

لا يلزم ان يكون حجمه وكميته مساوياً له كما زعمه فان السطح الذي هو المكان
يحيط به بكليته لا بحجمه وهو صحيح وان اراد به ان الجسم بحجمه منطبق على المكان
ساريه فيه كان مصادرة على المطلوب وكذا قوله ولان المكان مساو للمتمكن
ان اراد به ان المتمكن مالى له بحيث لا يكون شيء من المكان خاليا عنه
ولا يكون شيء من المتمكن خارجا عن المكان فهو صحيح لكنه لا يلزم منه ان يكون
بعدا وان اراد به مساواته اياه لكونه ذا اقطار ثلثة مساوية لاقطاره
الثلثة كان مصادرة **قوله** ولا يقولون ان السطح يكون خاليا ويكون
متمكناً فيه حيلوا ان الامور الوهمية لا يعول عليها في العقليات على انهم
لا يستغنون ان يقولوا ان البسيط الذي في داخل غيره مملوا او فارغ وانت
تعلم ان هذه المناقشات انما يتوجه اذا جعلت تلك الامارات
المذكورة دلائل قطعية على المطلوب واما اذا اقتصر على كونها علامات
وامارات مقتضية للظن به على ما ذكر في الكتاب وشرحه فلا لان
لان كل واحد منها يظن بها كون المكان بعدا مساويا للمتمكن كما لا يخفى
فاذا تعاضدت قربا او بعدت جزما او ظنا قريبا منه **قوله** فان كان
الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي لا ان يقال وان كان
البعد موجودا مع المتمكن فان لم يكن له وجه غير وجود بعد المتمكن لزم
اتحاد الاثنين لانه يصدق ان يحل فيه هذا المتمكن كان موجودا بوجود
اخر غير وجود بعد هذا المتمكن وقد بين فيما لا يتناهى وان كان له وجود
غير وجود بعد المتمكن لزم تداخل البعدين بحيث لا يتمايزان في الان
وهو محال وما ذكره انه يمنع من ابطال الثاني لم يجعل الى ان المكان
ليس موجوداً مع بعد المتمكن ولو فرضناه موجودا معه بعد لا حاجة اليه
مع محذور لزوم اتحاد الاثنين على ذلك التقدير وكذا التطويل الذي
ارتكبه في ابطال الاول راجع الى ذلك ويستغنى عنه بلزوم التداخل كما يشير به
تقرير الجواب **قوله** فهو لا محالة واحد يعني لا غير وذلك لجواز ان
ان يكون ما بين هذين الطرفين بعدين متغايرين من الوجه

متغايرين متمايزين الان ان قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكل
العقل من ان هذا البعد الموجود بين طرفي الاناء بعدان مع ان هذا
المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليجز للعقل في ان هذا الشخص
الانساني الواحد في الحس هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة
لا يقال انما حكمنا بان الموجود بين طرفي هذا الاناء بعد ان الاناء
لانا لو قدرنا خروج الماء عنه وعدم دخول جسم اخر فيه يعني العقل لوجد
العقل بوجود بعد بين طرفي الاناء فلما دخل فيه الماء علمنا
انه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولما لم يوجد
مثل ذلك في الانسان الواحد لم يلزمنا تجويز تعدده لانا نقول
لا يلزم من انتفاء هذا الطريق الذي هو دليل على انتفاء المدلول
بل يبقى الاحتمال بحاله **قوله** وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق
عنها هذا البعد يسمى بعدا مجردا لانه وان كان قابلا لان ان الجسمية
لكنه غير مقارن للمادة مفارقة الا في الجسمانية الحالة فيها ويجب ان
يكون جوهرا القيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه بخلاف
الابعاد الجسمانية فانها اعراض حالة فيها فالمكان يعني البعد جوهر
متوسط بين العالمين اعني الجواهر المحققة التي لا تقبل الجسمية
وبين الاجسام التي هي جواهر كثيفة **قوله** لامتناع التداخل بين
هذين البعدين الملاقيين للمادة فان تجويز هذا التداخل يؤدي
الى تجويز تداخل اجسام العالم في حيز خردلة فانه سفسطة **قوله** يجب
ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به اي يتحد به في الوضع والان ان وا
واعترض على ذلك بانك لما جوزت تداخل الابعاد في حيز يعني الاتحاد
فاي دليل دل على ان الابعاد المادية ممتنعة من التداخل والاتحاد
لا بعد حكما كليا **قوله** فان الصور والاعراض لو لم تكن ونفي العقل
موجها لكان ممتنعا من التداخل وذلك لان منشأ امتناع التداخل
هو العظم والامتداد فكلما لم يتصف بالعظم والامتداد جاز التداخل

جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكلما اتصف بالعظم والامتداد
من جهة او من جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط تمتنع تداخلها في الطول دون العرض والعمق وكالسطوح
يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم
والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة
العقل تحكم بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لا فاه
بالسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم
من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره
من الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما
فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز
فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليس من شأنه
الاشغال وكذا الصورة الجسمية فان اتصافهما بما بينهما من المقدار
لكنهما يستلزم للمقدار خارجا فلذلك لا امتناع لصورتها بدون مقدار
سارجهما ممتد في الجهات بخلاف الهيولى فانها تستلزم الصورة الجسمية
والمقدار في الخارج دون الذهن فظهر امتناع التداخل في الابعاد
مطلقا • واندفع ما قيل من ان امتناع التداخل بين البعد المجرد والمادي
ليس ضروريا وكون البعد هو المصحح للامتناع ثم قوله يلزم ان يكون
الطاير الواقف في الهواء اي اذا فرضنا ان طايرا في الهواء واقف
بحذاء رأس انسان مثلا وان الهواء متحرك فلا شك انه يتبدل عليه سطوح
الهواء المحيط به فلو كان السطح مكانه لكان متحركا لكن حركته بالعرض تبعا
لمحل الذي هو الهواء فلا يلزم ان يكون للمكان مكان آخر وانما يلزم ذلك
ان لو كان متحركا بالذات قوله يستدعي ان يكون لكل جسم من مكان و
وذلك لان البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام بالمرة فهو بعد قطر الفلك الاعظم
فكل جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد على القول بالسطح يلزم ان لا مكان
للجسم المحيط بالاجسام مكان واما حكم العقلاء بان لكل جسم له مكان فقد قيل عليه ان

فقد قيل عليه ان القائلين بالسطح من جملتهم ولم يحكموا بذلك على
ان المتبع هو البرهان او الضرورة لا قول مجرد منهما واعلم
ان المكان ان كان هو البعد كان لكل جزء من اجزاء المتمكن
جزء من المكان اصلا بل كان اجزاؤه المتصلة
بسطح الغاير امكنة مركبة من اجزاء ومكان الكل مع غيرها
لجزء مكان الجزء ومكان الكل قوله منهم من يجعل ان يكون
هذا البعد بحيث فارغا لا شاغل له الى قوله وهم اصحاب
الخلاء اراد بالخلاء المكان الخالي عما يشغله فان كان بعدا
مجردا موجودا فخلوه ان لا ينطبق عليه بعد متمكن فيه واذا
انطبق عليه كان ملاء لا خلاء وكذا الحال ان كان المكان
بعدا موهوما الا ان الانطباق هنا يكون وهميا وان كان
سطحا فخلوه ان لا يكون في داخل ذلك السطح متمكن فان كان
في داخله مايملاه كان ملاء لا خلاء • وبالجملة ان الخلاء هو
هو المكان الخالي عن المتمكن فالقائلون بالسطح لم يجوزوا
ان يكون داخله خاليا عما يتمكن فيه والا لكان المعدوم محصورا
فيما بين اطرافه قابلا للانقسام وانه محال بل ذهبوا الى ان
سطوح الاجسام متلاقية متلازمة • واما القائلون بالبعد
الموجود فقد جوز بعضهم خلوه عن الشاغل • وكذا جوزه القا
القائلون بالبعد الموهوم وفسر الخلاء عند جمهورهم بكون الجسمين
بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما اصلا فالخلاء
عندهم نفي محض محصور فيما بين الاجسام فيكون باطلا لما تقدم
من لزوم كون المعدوم محصورا منقسما • واما الخلاء بمعنى
النفي المحض فيما وراء الاجسام فلا خلاف فيه ولا انحصار هناك
ولا امتياز اصلا الا بحسب الوهم من عجز الحس وحكم فيه بخبر
معقول فلا يتصور هناك حركة ليستدل بها على انتفائه قوله لانه

لانه لو صح خلوه عن شاغل اي خلو المكان عن الشاغل سواء
كان بعدا موجودا او موهوما فان الدليل المذكور يتمهما قوله
على تقرير مقدمة حاصلها ان اختلاف الاجسام الواقعة في
المسافة من رقة القوام وغلظه كالهواء والماء مثلا يوجب
اختلاف معاوقتها ومقاومتها للمتحرك فيها واختلاف
المعاوقة والمقاومة يوجب اختلاف حركته في السرعة والبطؤ
على ان يكون كثرة المعاوقة بازاء البطؤ وقلتها بازاء السرعة
قوله فاذا تحرك الجسم فيه اي في ذلك الخلاء بقوة اي بنوع
حركة فيه سواء كانت تلك القوة طبيعية او قسرية او ارادية
فان البرهان يتم بالكل واحد منها اذا فرض تساويها في جميع
الوجوه في الحركات الثلث قوله والثاني محال اي قطعه
تلك المسافة الخالية لا في زمان بل في آن محال لان تلك المسافة
منقسمة وقطعه لبعضها قبل قطعه لكلها • وانما احتيج الى بيان
استحالته لانه لو جاز ان يقع الحركة في ذلك الخلاء في آن و
وقع حركته في الملاء الاول في زمان لم يكن لهذا الزمان نسبة
الى ذلك الآن اصلا لعدم المجانسة كما لا نسبة بين الخط والنقطة
فلا يتم الاستدلال لتوقفه على ثبوت نسبة بين ما وقع فيه حركة
الخلاء وما وقع فيه حركة الملاء ليقوم مقاومة الملاء الثاني بما
بالعكس الى مقاومة الملاء الاول على تلك النسبة قوله متناهي
الاول متوان يقطعه في زمان • وما قيل من انا لا نسلم ان الحركة
ممكنة في الخلاء فانا اذا فرضنا خلاء خارجا عن داخل المحدد
لم يتصور فيه حركة قاطعة له لان كل حركة اينية لا بد ان يكون
الى جهة ولا محدد للجهة هناك • وايضا الحركة لا بد لها ان يقع على
حد من السرعة والبطؤ لا يتعين في الخلاء لحركة حد منهما فلا حركة
فيه اصلا • والجواب انما يلزم من الحركة في الخلاء لان في جوف

من وجه من نفسه فلا يلزم استحالته • فجوابه اما عن الاول فبان
الكلام في الخلاء الذي فيما بين الاجسام لان الخلاء فيما وراء
المحدد ان كان بمعنى اللاشيء المحض والعدم الصرف فلا نزاع فيه
ولا استحالة كما • وان كان بمعنى البعد المجرد فان لم يمكن ان
يمكن فيه جسم فلا كلام فيه ايضا لانه كالعدم في انه ليس مكانا
بالحقيقة وان امكن امكن ان يتحرك فيه متحرك بالفرض • واما
عن الثاني فبان المكان من حيث هو مكان يقبل ان يتحرك
فيه الجسم بالفرض فاذا فرض خاليا فان امتنع فيه وقوع الحركة
لاستلزامه خلو الحركة عما يلزمها من حدود السرعة والبطؤ كان هذا
المحال لازما لخلو المكان فيكون الخلو محالا وهو المطلوب • وان لم يمتنع
سقط المنع • واما عن الثالث فبانا سلمنا ان مجموعها اذا استلزم
محالا فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع
بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده وليس
ايضا شيء من اجزائه سوى كون المكان خلاء محالا بالفرض وان جوز
ان يكون الخلاء محالا قوله في ملاء نسبة مقاومته الى مقاومة
الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى حركة المقاوم الاول فيقال
عليه انا لا نسلم امكان وجود ملاء نسبة مقاومته الى مقاومة الاول
كنسبة الزمانين مطلقا اي على اي وجه فرض من النسب المتواردة
التي بين الزمانين بل لا بد لهذه الكلية من دليل وجزئيته لا يجدي ما
قوله فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق • فقد نازع الا
الامام في استحالته متمسكا بجواز كون النسبة بين المعاوقين
بحيث لا يكون للمعاوقة القليلة اثر اصلا فان المؤثر اذا ضعف
جدا جاز ان لا يؤثر كالقطرة الواحدة في تقاطر الحجر وان اثرت
فيه القطرات قوله فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا لان الحركة
من حيث هي هي في المسافة تقتضي زمانا فلا يتصور وقوعها دفعة

دفعة بل على سبيل التعاقب منطبقة على مسافة منقسمة وزمان الا ترى
ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان مع انه لا معاوقة
هناك فذلك الزمان وهو مقتضى الحركة من حيث هي يجب ان يكون
محفوظا في الملاء الاول مع زيادة زمان لاجل المعاوقة وان يكون
الزمان الذي يقتضيه الحركة بنفسها محفوظا ايضا في الملاء الثاني
وينضم اليه من الزمان الذي زاد لاجل المعاوقة بنسبة اخرى على
النسبة بين المعاوقتين فاذا فرضنا ان زمان الخلاء ساعة
مثلا وزمان الملاء الاول عشر ساعات كان تسع ساعات
منها بازاء المعاوقة وساعة واحدة بازاء الحركة فكان زمان
الملاء الثاني الذي معاوقته عشر معاوقة الملاء الاول ساعة
وعشر تسع ساعات اعني ساعة الا عشرا فزمان الملاء الثاني
ساعتان الا عشرا فلم يلزم خلاف ما قصدوا قوله لان الحركة يمتنع ان توجد
الا على حد ما من السرعة والبطء مفردة غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي اصلا ◆ ان اراد به ان الحركة مفردة اي لا بشرط شيء
غير موجودة فهو ممنوع وكونها بحيث لا توجد الا على حد من السرعة والبطء
لا ينافي وجودها من حيث هي ◆ وان اراد انها بشرط لا شيء غير
موجودة فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لحد من السرعة والبطء
مدخل في اقتضاء الحركة من حيث هي قدرا من الزمان كيف
والدليل منقوض بان كل شيء فرض لا يخلو عن احد النقيضين بل
لا بد له من لازم فذلك الشيء مفردا عن احدهما وعن لازمه غير موجود
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فيلزم ان يكون لاحد النقيضين او للازم
مدخل في اقتضاء ذلك الشيء وهو باطل قطعا ◆ وقد يعبر عما ذكر
بعبارة اخرى فيقال لا يلزم من عدم انفراد الحركة في الوجود الخارجي
عن السرعة والبطء ان يكون اقتضاء ما بحسب السرعة والبطء لجواز ان
يتلازم امران في الوجود ويكون لكل منهما مقتضى نظرا الى ذاته فجاز

فجاز ان يكون الحركة السريعة لنفس كونها حركة تقتضي زمانا ولكونها
سريعة تقتضي قدرا آخر من الزمان ◆ ودفع ذلك بان ليس للطبيعة
للسرعة والبطء مدخلا في اقتضاء الحركة للزمان بل ان الحركة لا تقتضي
الزمان الا مع حد من السرعة والبطء لانها لا توجد في الخارج
الا مع حد منهما وما لم يوجد لم يقتض الزمان فاقتضاء الحركة
للزمان مع الحد لا بالحد وهذا القدر كاف في تحرير البرهان كما
شرحه ◆ وقد يقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها
قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا
لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف
تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة
بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة
مطلقة ◆ واما المعين للزمان فهو الحد المعاين من السرعة والبطء
قوله واختلاف السرعة والبطء في الحركة الطبيعية والقسرية
انما هو بحسب اختلاف المعاوقة كل حركة لا بد ان يكون على حد من
السرعة والبطء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا
فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او ضعفه
كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية
اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من
السرعة والبطء بان تتخيل ملائمة حد منهما وينبعث عنها الميل بحسب
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة وتجويز ذلك لا ينافي
ما قدمناه من تقرير البرهان من ان الحركات المفروضة في الخلاء
وفي الملاء ليس جاز ان يكون ارادية وان كانت الحركة طبيعية او قسرية
احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطء الى معاوق وذلك لان
الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة
التي للحركة اليها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه

تحريكه بتنع واضح وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض انه واحد فلا بد من امر اخر يتفاوت الحركة بتفاوته
والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما داخل
عن المتحرك او جزء خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود
الحركة سرعة وبطؤا واما جزء الداخل فهو المعاوق الداخلي لا يتصور
في الحركة الطبيعية اذ لا يجوز ان تقتضي الطبيعة تحتاج الى معاوق
خارج فقط وتحديد القسرية تحتاج الى معاوق داخلي ايضا فلذلك
يستدل ثانيا بها على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية اخرى بناء
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد من مبدأ ميل طبيعي **قوله**
فلو لم يكن معاوق لكان الطبيعة او القاسر يقتضي ان يحرك
على اسرع حد وذلك لانهما يقتضيان الحصول في المكان الطبيعي
او القسري ولا يقتضيان الحركة الا لاجل هذا الحصول فلولا ان
يكون هناك معاوق لاقتضيا حصول الحركة على حد لا يمكن حصولها
على اسرع منه وذلك بان تقع الحركة لا في زمان لان الواقعة في
زمان لا يكون على اسرع الحدود ضرورة ان الواقعة في نصف
ذلك الزمان يكون اسرع فاذا فرضنا جسما تحرك في خلاء لزم
ان يكون حركته في زمان لانه يقطع نصف المسافة قبل ان يقطع كلها
وان لا يكون في زمان لانه لا يكون على حد من السرعة والبطؤ
لعدم المعاوق المقتضي لحد منها فلا يكون في زمان والا لكانت
واقعة على حد منها كما عرفت ● وبالجملة لو وقعت حركة طبيعية او قسرية
في خلاء لزم ان يكون خالية عن حدود السرعة والبطؤ بالمرة
وان يكون لا في زمان وذلك محال ● فقد تبين ان ذلك القدر الذي
اشرنا اليه كاف في تحرير البرهان وتبين ايضا ان الحركة الارادية
وان كانت كافية في تقرير اصل البرهان كما صورناه هناك لكنها

لكنها لا يكفي في تحرير بعد ايراد الشبهة باقتضاء الحركة قدرا
من الزمان ● والجواب عنها بانها لا توجد الا على حد من السرعة
والبطؤ وهو منوط ● وكذا لا يكفي في تتميم البرهان اذا اجيب عن الشبهة
بالمنع انه اقتضاء الحركة بنفسها قدرا معينا من الزمان والا لامتنع
وقوعها في اقل منه اذ لا يلزم من ذلك ان يكون الزمان كله
بازاء المعاوقة للحركة الارادية لجواز ان يكون للارادة مدخل
في تعيين الحد المقتضي لذلك الزمان فلذلك تراهم يقتصرون
في الاستدلال على امتناع الخلاء على الحركة الطبيعية والقسرية
قوله ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء لو فرض بين الاجسام
الغير المتناهية يدل بعونه على ان الكلام في الخلاء الواقع فيما
بين الاجسام كما قررناه **قوله** لانه قابل للزيادة والنقصان
والمساواة واللامساواة كما قررناه ● اورد عليه ان المشهور انك
ان اردت انه قابل لها في الخارج فمم لانه فرع عن وجوده
في الخارج وان اردت انه قابل لها في الوهم فمم ولا يجدي نفعا
● بل الدليل منقوض بما وراء العالم اذ يمكن ان يفرض هناك
بعد هو ذراع وبعد هو ذراعان الى غير ذلك فيكون قابلا للزيادة
والنقصان والمساواة واللامساواة ● فان اجيب بان التقدير
وهمي كان مشتركا ● والجواب ان الخلاء فيما بين الاجسام محصور
بينها في الخارج وقابل للتقدير بحسب ... فلا بد ان يكون
موجودا ● واما ما وراء العالم فلا حصر ولا تقدير فيه الا بمجرد الوهم
فلا يقتضي وجودا خارجيا **قوله** بل يكون كما وذلك لكونه ممتدا
في الجهات منطبقا على كل امتداد على الحركة الواقعة فيه فيكون
متصلا اتصال الحركة ● فان كان كما بالعرض اي جسما طبيعيا لم يكن
خلاء ● وان كان كما بالذات اي جسما تعليميا كان مفتقرا اي محتاجا
الى مادة تلاقيها بالحلول فيها فيكون بعدا جسميا حالا لا في مادة

فلا يكون هناك بعد موجود مجرد من المادة هو مكان فضلا من ان يكون خاليا عن المتمكن او محتاجا الى مادة ملا منها بالانطباق على البعد الحال فيها فلا يكون مكانا خاليا عن المتمكن وانت خبير بان النفور بر الاول انسب بكون كل واحد من المتعاد بن طبيعة نوعية محصلة لكنه ينافي القول بان المكان هو البعد المجرد **قوله** بل يستكمل من العقل حقائقهما من حيث انهما شيء اخر رجح عليه بانه ان اراد انه يستكمل حقائقهما من العقل انواعا حقيقية لا يقبل بعد ذلك فصلا فصليا يحصنها فمنوع بانه لا يجوز ان يكون القيام بالذات وعدمه لازمين فصلين يتنوعان الطبيعة المقدارية المتنوع من الجهات وان اراد استكمال حقائقهما مطلقا وذلك مما لا يضرنا لجواز ان يكون الاستكمال لحقائقهما الجنسية **قوله** لما كانت الجهة مناسبة للمكان ولذا اشتبها وهما بالاحد وذلك لاشتراكهما في ان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها لانه يصدق قولنا ان الجسم تحرك الى جهة كذا فوصل اليها او قرب منها وبذلك يستدل على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع لاستحالة وصول المتحرك وقربه بحركته الى معدوم او موجود لا وضع له وقد يستدل على وجود ما الصق بكونها قابلة للاشارة الحسية ثم ان ووضع الجهة من ماخذ الاشارة وامتداد الحركة اذ لو كان وضعها خارجا عن ذلك لم يكن الاشارة والحركة اليها ولذلك قيل ان الجهة مقصد ما الاشارات والحركات من سمت الاستقامة بل هي منتهى الاشارات والحركة المستقيمة **قوله** والجهة طرف الامتداد لا يقال ان ثبوت الطرف للامتداد يتوقف على تناهي الابعاد ولم يثبت بعد ولو سلم فلا حاجة الى الاستدلال على عدم التناهي لان الطرف غير منقسم لا محالة لانا نقول انا نثبت الجهات مع قطع النظر عن تناهي الابعاد ونقول قد تقدم ان لا

حتى الضرورة شاهدة على تناهي الابعاد

ان الاشارات ممتدة منا من الاجسام ولا شك ان لها منتهى وكذلك الحركات المستقيمة لها منتهى ومنتهى الاشارات والحركات يجب ان يكون موجودا ذا وضع من امتداد ماخوذ ويجب ان يكون ماهيتها طرف الامتداد لانه لا يجوز انتفاءها في امتداد اخر لان الاشارة والحركة عما ذكرنا فاما ان لا يكون منقسمة اصلا او يكون منقسمة من امتداد اخر او من امتدادين فيكون نقطة او خطا او سطحا لا جوهرية لاستحالة وجودها بل عرضية فيكون الطرفان لامتداد الجسم قائمة به وطرفا للامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة من الشيء المنقسم حاصلا ان هذا القسم اعني الحركة من الشيء شاهد ما عنه الجهة فان الجهة ينبعث عنه او اليه الحركة ملحوظ في الحركة من الجهة كانت الجهة مسافة وانه محال **قوله** وتقرير الجواب انا نوجب ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا يتحصل يكون موجودا نريد ان ما هو مقصد بالحركة للحصول فيه كالمكان او للحصول عنه وصولا بعدا او قربا كالجهة لا بد ان يكون موجودا حال الحركة واما المقصد لحصله بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة كما مر في الاشارة وههنا بحث وهو ان المكان مقصد بالحصول فيه قطعا مع ان الجسم اذا تحرك من الهواء فالمكان الذي يحصل فيه عند انتهاء الحركة عند القائل بالسطح لم يكن موجودا حال الحركة بل عند انتهائها كما كان الا انه لم يكن موجودا حال الحركة بل حال انتهائها فالقصد الى الشيء بالحركة للحصول فيه لا يستلزم وجود ذلك الشيء الا حال الحصول فيه واما حديث كون موجودا كالمكان عند القائل بالبعد وقد لا يكون كما في المثال المذكور عند القائل بالسطح فلم لا يجوز ان يكون الحال في الجهة كذلك فلا يكون موجودة الا عند الوصول اليها او القرب منها دون حال الحركة اليها ثم يجب حال الحركة اما وجود ذلك الشيء الذي يقصد بها الحصول فيه او الوصول اليه او القرب منه واما وجود محل

واما وجود محل يتوجه منه فهو والامام يتصور كونه متصفا بالحركة على احد انحائها
المذكورة بالضرورة واما وجوده بعينه فلا يجب وقد يجاب عن
ذلك بان المدعى وجود المكان والجهة في الجملة سواء كان
حال الحصول او الوصول او قبله قوله ثم يتبدل بالوضع مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا
يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه الخلف وبا
وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان
واقعتان بالطبع لا يتغيران بالوضع لا يقال اذا وقف
شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فالجانب الذي يلي
راس احدهما يلي قدم الاخر فما هو فوق بالقياس الى احدهما
تحت بالقياس الى الاخر فهما ايضا يتبدلان بالوضع ثم اذا اشير
الفوق بما يلي السماء والتحت بما يلي المركز لم يتبدلا اصلا
لانا نقول ان الفوق هو ما يلي راس الانسان طبعا والتحت
هو ما يلي قدم الانسان طبعا ويتفق ذلك ان لهما نسبة طبيعية الى
شكل الجهتين واذا وقف قدم احد الشخصين تحت راس الاخر لم يكن
على النسبة الطبيعية فلا يتبدل فيهما اصلا قوله والجهات المتبدلة
بالنوع غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد على ما تقرر ويمكن ان
يفرض في كل جسم واحد امتدادات غير متناهية سواء فرضت متقاطعة
او غير متقاطعة قال الامام لما كانت الابعاد متناهية المقدار و
وجب ان يكون لكل امتداد طرفان فهما جهتان والامتداد
السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي الخطوط المحيطة به وان اعتبرت
النقطة مع الخطوط كانت اطرافه التي هي الجهات ثمانية وعلى هذا القياس

هذا القياس اذا كان مخمسا او مسدسا الى غير ذلك والحال في الا
الاجسام ايضا قياس ما ذكرنا من السطوح فالمكعب اطرافه هي سطوح
ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبر السطوح فقط كان
جهاته ستا وان اعتبر معها الخطوط ايضا كان جهاته ثماني عشرة
وان اعتبر معهما النقط كانت جهاته ستا وعشرين قال ولا جهة
بالفعل للدائرة ولا للكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد
عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا
للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان
يكون لكل منهما جهة واحدة بالفعل فان قلت هذا الكلام بحيث
يدل على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم
ان يكون جميع جهاته متبدلة قلت للجهات مطلقة ومطلق الجهات
اما الجهات المطلقة فمنتهى الاشارات ومنتهى الحركات المستقيمة على ما
ذكرناه فبالنظر الى الاول حصل ان جهة الفوق هي محدب الفلك
الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني
حصل هي مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لا
لان الانسان اذا انفصل من فلك القمر لكانت الى جهة الفوق قطعا
لكونها احده من جهة التحت متوجه الى ما يقابلها واما مطلق الجهات
فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة
والحركة بها وايضا هي واقعة بازاء الجهات المطلقة كما لا يخفى
حيثما يحاذيها قوله والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق
بحسب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الا
نسان يحيط به جانبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم
فالجانب القوي الذي منه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا
وما يحاذي وجهه البصر كان بالطبع وهناك حالة الابصار يسمى قداما

وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا
ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات
الست فاعتبروها في ساير الحيوانات ايضا وجعلوا الفوق ما يلي
ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام
وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه * واما الخاصة فعلموا
ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها
عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتباينة من الجسم فطرفا
الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو
قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقي يسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الذي يشتمل على الاعتبار
العامي مع زيادة دقة نظر اعني تقاطع الابعاد في تحدد
الجهات ولاشك ان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم
عليها * وانت تعلم ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب
في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت الجهات غير متناهية لامكان
ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية فظهر ان ذلك المشهور اعني انحصار الجهات في الست كان
حقا ليس بحق قوله فنقول الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق
وتحت لابد لهما من محدد يعينهما ويحددهما وقد عرفت ان الجهات
المطلقة تنقسم الى متبدلة بالفرض هي غير متناهية والى طبيعية لا تتبدل
وهي جهتا الفوق والتحت ولاشك ان الامور المتبدلة بالفرض يتعذر
ضبطها خصوصا اذا كانت غير متناهية فلذلك اقتصر على البحث عن
الجهتين الطبيعيتين اعني الفوق والتحت * وانما كانتا طبيعيتين
لان الاجسام الثقيلة بعضها يتحرك بالطبع الى جهة الفوق كالنار والهواء

وبعضها يتحرك بالطبع الى جهة التحت كالارض والماء فلولا انهما
جهتان متمايزتان بالطبع لما تصور ذلك بل هما جهتان متمايزتان
بالطبع لان الاجسام الطالبة لاحديهما هاربة عن الاخرى وايضا
لراس الانسان وقدمه نسبة طبيعية الى هاتين الجهتين * وانما
قال من محدد يعينهما ويحددهما ولم يقل يتقومان به لان جهة الفوق
اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدد الا
ان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة به وان كان يحدد المركز
ويعين وصفه بالمحدد لوضع الجهة اعم من ان يكون الجهة قائمة به ولا
قوله والحد لا يتحدد بنفسه بل بغيره اي الحد والطرف لا يتعين وضعه
ولا يتحدد بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معين وضعه ومحدده قوله
يكون بالضرورة وضعها من ذي الحد اي يكون تعين وضعها من
ذي الحد وتلك الحدود لما عرفت قوله ولا يجوز ان يكون وضعها
من خلاء لامتناع وجوده وايضا لا يتصور من الخلاء بمعنى
النفي المحض حدود موجودة متغايرة متمايزة متعلقة بالطبع
قوله ولا من ملاء متشابه اي ملاء لا يوجد فيه امور مختلفة
الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقة وبعضها جهة اخرى مقابلة لها
كما ولي وهو الجسم الذي لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد
فيه حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقط * وانما وصف
الملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف
على تناهي الابعاد لما ثبت وجود الجهات الطبيعية التي يشير
اليها الناس فلا بد ان يتعين وضعها بما وضعها اما ان يكون
في جسم متناه او من جسم غير متناه اي ان جوزنا وجود جسم
لا يتناهى لم يجز ان يتحدد به وضع الجهات الطبيعية * وان يثبت
التي التعين وضعها من الخلاء بمعنى البعد المجرد بالتي به
وفقدان الحدود المختلفة فيه لان الانتهاء والانقطاع

من عوارض المادة كما فقدت من الخلاء بالمعنى الاخر كان الوهمي للخلاء اشارة الى ان اثبات الحدود لا يتوقف على استحالة الخلاء ايضا **قوله** لوجوب كونه ذا وضع وذلك لان ما لا وضع له اصلا لا يتحدد ولا يتعين به وضع شئ اخر **قوله** وعلى التقدير بن لا بد من الجسم ولا بد ان يكون ذلك الجسم متناهيا تحقيقه هو ويحاذي منتهى الخفة الحقيقة **قوله** لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكون طرفا الامتداد اي جهتا الفوق والتحت طرفا امتداد واحد متقابلان بحيث اذا كانت احديهما غاية القرب من جسم كانت الاخرى غاية البعد عنه • بل نقول الفوق مقابل في الغاية لا يتصور منافيا بين احديهما وبين جهة اخرى بل المقابلة بينهما على وجه لا يمكن ان يتوهم ما هو ابلغ منه فوجب ان يكون احديهما غاية البعد عن الاخرى بحيث لا يتصور هناك ما هو ابعد ولا شك ان مثل هذين لا يتحدد ان بجسم واحد من حيث هو واحد **قوله** لان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه اي لا يتحدد باحد الجسمين الا غاية القرب واما غاية البعد عنه فلا يتحدد به وحده ولا بالجسم الاخر لانه يمكن ان يوجد جسم ثالث هو ابعد منه من الاول فلا يتحدد بالجسمين المذكورين جهتان احديهما غاية البعد عن الاخرى بحيث لا يتصور ما هو ابعد عنهما فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه لا يتحدد اصلا فان كل ما يفرض انه البعد لم يكن اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد بخلاف ما اذا كان البعد عنه واقعا في داخله فانه ينحصر الابعد هناك في المركز اذ لا يمكن ان يتوهم نقطة اخرى هي البعد عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد الابعاد المفروضة من المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم مما هو عليه فلا يكون فلا يكون الجهتان واقعتين على ابلغ وجوه التقابل كما ذكرت

قلت هما واقعتان على ابلغ الوجوه الممكنة فان كون احديهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى ممكن كما ذكرنا واما كون كل واحدة منهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن الا من جسم واحد الا من اجسام متعددة بجهة الفوق هي محدب الفلك الاعلى الذي لا يتميز ما وراءه الا بمجرد التوهم وجهة التحت هي مركزه المسمى بمركز العالم **قوله** بعد تقرير اصول الحكمة من الاصول واحوالها لما كانت مسلمة عند الحكماء امكن لهم الاستدلال بها على اثبات الافلاك المتعددة واحوالها كما ذكر في علم الهيئة • واما المتكلمون ومنهم المصنف من هذا الكتاب فهم قايلون بان الفاعل المختار لا يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وبان الخرق والخلاء جايزان الى غير ذلك مما ينافي تلك الاصول فلا يمكنهم الاستدلال بها على تلك الاحكام المبنية عليها ومثال ذلك انما نشأ من خلط العلوم بعضها ببعض **قوله** الى جسم متحرك بالذات المتحرك بالذات ما يتصف بالحركة حقيقة سواء كان مبدأ حركته القايمة به داخلا فيه او خارجا عنه والمتحرك بالعرض ما يتصف بالحركة تبعا لغيره كجالس السفينة التي يوصف بالحركة تبعا فان هناك حركة واحدة قائمة بذات السفينة حقيقة فهي متحركة بالذات بتلك الحركة ويوصف الجالس فيها بتلك الحركة على سبيل التبعية والعرض ولا شك ان جسما واحدا لا يمكن ان يوصف في حالة واحدة بحركتين ذاتيتين لا الى جهة ولا الى جهتين وانه يمكن اتصافه بحركة ذاتية وبحركات اخر عرضية فلذلك جاز ان يطلب فيه اتصاف بحركات متعددة وهذا الاصل مما لا ينبغي ان يطلب فيه **قوله** ووجوب الاتصال من الحركات الفلكية المستديرة البسيطة فلا ينقطع تلك الحركات ولا تنقص ... المتحرك بها فاذا رؤي على كوكب اختلاف لم يكن هناك وجود حقيقة بل لتعارض حركات مختلفة اوجبت

وقوفا بحسب الرؤية دون الحقيقة **قوله** ووجوب التناهي فبيّنها فلا يكون المتحرك بها تارة سريعا وتارة بطيئا حقيقة ولا تكون ايضا تارة مستقيما متحركا الى جهة وتارة راجعا عن تلك الجهة حقيقة بل يكون هناك ما يوجب السرعة والبطوء والرجوع بحسب الرؤية مع كون تلك الحركة البسيطة متشابهة في نفس الامر **قوله** وامتناع الخرق والالتئام على اجرامها فاذا جوز ذلك على اجرامها امكن ان لا يكون هناك الا فلك واحد يتحرك فيه الكواكب خارقة له كالسمك في الماء وكذا اذا جاز الخلاء امكن ايضا ان لا يكون الافلاك على تقدير وجودها متماسة **قوله** بل قد منها حركة واحدة بسيطة كالفلك الاعظم وكرة الثوابت فان الاول يتحرك حركة واحدة ذاتية لا تركيب فيها اصلا وكذا الثاني يتحرك حركة واحدة ذاتية كذلك ويتحرك ايضا بالعرض بحركة الفلك الاعظم **قوله** او مركبة كالافلاك الكلية للكواكب السيارة فان حركة كل واحد منها مركبة من عدة حركات **قوله** التي اثبتها المتأخرون تسعة واما المتقدمون فقد اثبتوا افلاكا كلية ثمانية وجعلوا الحركة اليومية لكرة الثوابت وذلك لعدم احساسهم بالحركة البطيئة التوالية للثوابت وما ذكره المتأخرون موافق لما ورد من الشرع من ثبوت السموات السبع والكرسي والعرش **قوله** واحد منها غير مكوكب استدل عليه بطلميوس بانه لو كان مكوكبا لرأينا تلك الكواكب لان الافلاك شفافة لا لون لها فلا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها ورد ذلك بانه لم يثبت ان الفلك الاعظم وفلك البروج غير ملونين فان جاز ان يكون تلك الكواكب صغيرة فلا يرى لصغرها وغاية بعدها فالثابت انه لا يعلم كونه مكوكبا **قوله** محرك الكل لحركة اليومية هي الحركة المسماة بحركة الكل والحركة الاولى التي لا ادرك او لأنّ

من الاجرام السماوية بحيث لاحس على احد وعليها مدار الليل والنهار ويتم من قريب من يوم وليلة وحكم بانها للفلك وحكم بانها للجرم المحيط بالكل لانه احاط من غيره على تحريك ما عداه بالعرض ويسمى بالاطلس بناء على خلوه من نقوش الكواكب وزينتها **قوله** وتحته فلك الثوابت انما جعل فلكها الاعظم لتحول حركة الاعظم اياه وفوق افلاك السيارات لانكساف الثوابت بما هو على السيارات اعني زحل ويسمى فلك البروج لاعتبار قسمة البروج عليه ولا فان البروج حقيقة هي ما وقع من الفلك الاعظم بازاء اقسام فلك البروج المتمايزة بالصور المتوهمة بوصل الخطوط بين الكواكب الواقعة من كل قسم منها **قوله** ثم فلك المشتري وذلك لكسفه زحل ثم فلك المريخ لكسفه المشتري ومن الكواكب الثلث يسمى بالعلوية ثم فلك الشمس اذ لها اختلاف منظر دون العلوية وانما قال على رأي لان بعضهم ذهب الى ان فلك الزهرة فوق فلك الشمس وبعضهم الى ان فلك عطارد ايضا فوقه وذلك لانه لم يعلم حال هذين الكوكبين المسميين بالسفليين بالعكس الى الشمس الا بالكسف ولا باختلاف المنظر واستحسن بطلميوس كون الشمس واسطة بين طائفتين من السيارات **قوله** ثم فلك القمر لكسفه ما عداه من الثوابت والسيارات او لكونه ذا اختلاف منظر معتد به **قوله** ومنه البعض يسمى ممثلا لفلك البروج لمماثلتها اياه ما من المنطقة والقطبين **قوله** يشتمل على فلك تدوير وفلك خارج المركز هذان الفلكان الجزئيان اعني التدوير والخارج المركز يسميان بالاطلس اذ بهما ينضبط اكثر الاختلاف فانه الذي يحصل من الفلكين كالاسراع والابطاء والاستقامة والوقوف والرجوع على ما فصلت في موضعه **قوله** لكن بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى وذلك لكون اصل الخارج ابسط من التدوير

لانه يتم بحركة واحدة ودائرة واحدة بخلاف اصل التدوير
فانه يحتاج الى حركتين ودائرتين وانما كان الابسط اولى
لئلا يلزم ارتكاب فضل يستغنى عنه ولذلك جعل قطر التدوير
مساويا للثخن الخارج وحكم بكون الخارج مماسا لمحدبه ومقعره
لمحدب ممثله ومقعره قوله وممثل القمر محيط بالمائل اي المائل
من جوف الممثل لا من ثخنه كما هو حال الخارج بالقياس
الى ما هو فيه من الافلاك الممثلة لسائر الكواكب السيارة وهي
مع مركز عطارد وما يلي القمر قوله عشرة منها موافقة المركز
الارض وهي السبعة لتسعة الكلية مع مائل القمر قوله وهي السيارة
جمع متحيرة انما سميت متحيرة لكونها تارة مستقيمة في حركتها وتارة
واقفة عن مكانها وتارة راجعة كالمتحير في امره وما عدا السبعة
المسماة بالسيارة لكونها متحركة بحركات خاصة سريعة عن الحركة
ثوابت اما لثبات وضع بعضها الى بعض واما لكون حركاتها بطيئة
جدا بحيث لا تدرك الا بالانظار الدقيقة فكأنها ثابتة اي ساكنة
لا تتحرك بحركة خاصة قوله وقد رصد منها الف واثنان وعشرون
اي اثنان وعشرون او خمسة وعشرون وعلم مواضعها من الطول وا
العرض بالقياس الى منطقة البروج وعرف مقادير بعضها بالقياس
الى بعض وقد جعل صور الثوابت ثمانية واربعين صورة كانوا بعض
من النقط فلا يخفى درج الهيئة بتمامها في علم الكلام لكن الشرع
ملنا الى بعض الاصطلاحات والمقاصد ترغيبا للطالب في التوجه
الى تلك المطالب قوله فتكون الافلاك كلها بسائط الجسم البسيط
يرسم تارة بانه الجسم الذي يكون جزؤه المقداري مساويا للكل
في الاسم والحد وعلى هذا لا يكون العظم واللحم وما يشبههما بسائط
بحسب الحقيقة لتركبها من العناصر الاربعة التي هي اجزاء مقدارية
له بل بحسب الحس وانما قيدنا الجزء بالمقداري احترازا عن الصورة

النوعية العنصرية وعن الهيولى على قول من يثبتهما فلا يكون
الفلك بسيطا لا حقيقة ولا حسا لان الجزء المحسوس منه ليس بفلك
وقد يرسم اخرى بانه الجسم الذي لم يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطباع
وعلى هذا لا يكون اللحم ونظائره بسيطا بحسب الحقيقة بل بحسب الحس
لكنه لا يمنع من بساطة الفلك بحسب الحقيقة فهذا الاعتبار اعم من
الاول وهو المراد هنا قوله لاستحالة وجود الحركة بدون الميل
يريد ان الاصل اعداد المتوالية يدل على ان الافلاك متحركة
بالاستدارة وسيجيء ان السبب القريب للحركة هو الميل فلا بد للا
فلاك من ميل مستدير هو سبب قريب لحركاتها المستديرة
وليس ذلك الميل قسريا اي مستفادا من امر خارج عنها
والا لكان حركتها على وفق حركة القاسر الذي هو الحاوي
الذي يقتضي تحريكه المحوي على حركته فيلزم ان تتوافق الحاوي
والمحوي في الحركة جهة وسرعة وبطوءا وليس الامر كذلك فان
لكل فلك حركة مخالفة لحركة ما يحويه ويتوجه عليه ان العكس لا يظهر
من الحاوي ولا من الجسم لجواز ان يكون فاعلا لحمل القسر
كل واحد منها على حركة مخصوصة بحسب ارادته وايضا موافق
المشهور للقاسر في جهة الحركة ثم فان الحجر اذا قذف على الماء
كان حركته نحو السفل مع ان الماء قد يتحرك الى جهات اخر والقياس
ان الحاوي اذا تحرك واستتبع لحركته المحوي بحيث يتحرك على قدر حركة
الحاوي من الجهة والاسراع والابطاء كان حركة المحوي
حركة بالعرض لا حركة قسرية الا يرى انهم يجوزون القسر الدائم
ويجوزون حركة المحوي بحركة الحاوي ابدا فاذا فرض قسر الحاوي
للمحوي وجب ان يكون ذلك على نحو بحيث يكون المحوي متحركا
بالذات فلا يلزم توافق الحركتين فيما ذكر قوله فيكون
من طباعها ميل مستدير انما قال من طباعها ولم يقل من

في طبيعتها لان الطباع بيننا ولها شعور وارادة وما
لا شعور ولا ارادة وما لا شعور له والطبيعة من الثاني فلا اختلاف
متعين بعدم الارادة والمقتضي بل للقاسر ومع هذا لا يكون
خارجا عنهما ولا العمدي ط وح نتيجة ما قيل من ان النفس جاز
ان يفعل بالارادة افعالا مختلفة فيمتنع توجهها الى شيء
وصرفها عنه انما يتحقق في تلك من الطبيعة التي لا ارادة لها
ويؤيد ذلك انهم صرحوا بان الحركة لحركة واحدة فان كل
نقطة تفرض هناك يكون طلبها عين الهرب عنها لخلاف الحركة
المستقيمة الطبيعية لطلب المكان الطبيعي فان كل نقطة تفرض
فيها الى فوقه يكون مطلوبة للطبيعة ومهروبا عنها لحركتين لا
لحركة واحدة على ان فعله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها
توجها الى شيء وصرفا عنه لا يمكن ان يتمسك به هنا لا اجمال
على الدور فانا لانم ان الفلك له طبيعة واحدة وانما يكون
كذلك ان لو كان بسيطا والكلام فيه ط الا ترى انهم بعد اثبات
محدد الجهات قالوا انه لا يقبل الحركة المستقيمة والا لكانت
الجهات متحددة له لا به فيجب ان يكون بسيطا والا لكان اجزاؤه
المختلفة الحقائق قابلة للحركات المستقيمة الى احيازها الطبيعية
فيكون الجهات متحددة لها لا بالمركب منها فجعلوا بساطته
فرعا امتناع الحركة المستقيمة ولو امتناع الحركة المستقيمة على كونه
محددا لا على انه ذو طبيعة واحدة قوله لا يقال الطبيعة لما قالوا
ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي توجها الى شيء بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه بالحركة المستديرة توجه عليه سؤال مشهور وهو ان الجسم
الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة والسكون في حالتين
مختلفتين كما ذكر فلم لا يجوز مثل ذلك في الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
فان قلت في جوابهم انها لا تقتضي في حالة واحدة توجها و

وصرفا فلا يرد عليها ما ذكر قلت بل الدعوى ان ما في طباعه
ميل مستدير لا يقتضي ميلا مستقيما اصلا على ان اجتماع المطلبين
لا يقتضي توجها وصرفا الى شيء واحد كما اذا تحرك بالاتفاق
فيما بين نقطتين على الاستدارة على منطقة ط فان قلت لو اكتفوا
في امتناع اقتضاء الطبيعة الواحدة للمتباين باشتراك مقتضاها
البسيط امرين مختلفين ولم يتعرضوا للصرف والتوجه لكفاهم
قلت ان الثابت عندهم هو ان الطبيعة الواحدة من جهة
واحدة لا يقتضي امرين مختلفين واما اقتضاؤها لمختلفين بحسب
شرطين متغايرين فجائز الا ترى ان الطبيعة الواحدة
قد اقتضت امرين متغايرين اعني الحركة والسكون بحسب
شرطين متنافيين اعني الخروج عن المكان الطبيعي وعدم الخروج
عنه قوله لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد يعني
ان الحركة والسكون عن المكان الطبيعي وان كانا امرين مو
جودين ينفك كل منهما عن الاخر الا ان احدهما اعني السكون
مقصود اولا وبالذات والاخر اعني الحركة وسيلة اليه فاذا
خرج عن المكان الطبيعي اقتضت الحركة واذا حصل فيه لم يقتض
فاقتضاء الحركة تبع لاقتضاء المكان الطبيعي راجع اليه بالحقيقة
واما اقتضاء السكون فمعناه عدم اقتضاء الحركة فالطبيعة الواحدة
هنا لا يقتضي من حيث هي هي الا الحصول في المكان وفي حال
الخروج عنه يقتضي الحركة فلا يثبت للطبيعة الواحدة ما ادعيت
استحالته اعني اقتضاء امرين اولا وبالذات كما في اقتضاء
الميلين المستقيم والمستدير فلا يرد ح ان يقال كيف
يكون اقتضاء الحركة واقتضاء السكون شيئا واحدا مع ان كل واحد منهما
يوجد مع عدم الاخر وكيف يكون ذلك الشيء الواحد هو اقتضاء المكان
الطبيعي فان اقتضاء المكان يوجد حالة الحركة بلا اقتضاء السكون

ويوجد حال السكون بلا اقتضا الحركة وايضا قد اعترف بان ا
استدعا المكان واقتضا به يستلزم اقتضا الحركة بشرط واقتضا
السكون بشرط اخر ولا شك ان الملزوم يغاير اللازم قوله
واما اقتضا الحركة المستديرة فهو مغاير لاستدعا المكان الطبيعي
لانه اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الاخر وقد يوجد معه فان
استدعاء الحصول في المكان الطبيعي يوجد في العناصر منفكا عن
اقتضا الحركة المستديرة واقتضا الحركة المستديرة يوجد في المحدد
منفكا عن استدعا الحصول في المكان الطبيعي عند القايل بالخلا
وقد يوجدان معا كما في ساير الافلاك فهما متغايران قطعا
وليس احدهما وسيلة الى الاخر فان الحركة بالاستدارة لا يتوصل
الى الحصول في المكان ولا بالعكس بل المط بالحركة المستديرة
هو الوضع كما ان المط بالحركة المستقيمة هو المكان وفي الامكنة
مكان طبيعي يطلبه المتحرك بالاستقامة وليس في الاوضاع وضع
طبيعي يطلبه المتحرك بالاستدارة فان كل وضع يفرض كان طلبه
بالاستدارة عين الهرب عنه فيكون المط بالطبع هو والهارب عنه بالطبع
في حالة واحدة بحركة واحدة وهو مستحيل فلا يكون اقتضا الميل
المستدير راجعا الى اقتضا الميل المستقيم وبقاله ولا يكون ايضا
راجعا وتبعا لما يرجع اليه اقتضا الميل المستقيم وتبعه اعني اقتضا
الحصول في المكان الطبيعي فلا جمعا في طبيعة واحدة كانت
مقتضية لشيئين اولا وبالذات هذا غاية ما يمكن ان يقال
في تمشية الكلام وتطبيقه على وجه يشعر به قوله لانا نقول اقتضا
الحركة والسكون شي واحد دفعا لذلك الالزام لكنه يخدشه انه
يجوز ان يكون مقتضي الطبيعة الواحدة هو ما لذاته شيا ويستلزم
بشرط ينضم اليها شيا اخر لا يكون وسيلة الى الشي الاول ولا راجعا
معه الى ثالث يستعانه انما المستحيل ان يقتضي وهو ما لذاته شيئين

فلم لا يجوز ان يقتضي وهو ما ميلا مستديرا ومن شرط ما ميلا مستقيما
او بالعكس ولا يكونان راجعين الى شي واحد ولا احدهما الى الاخر
نعم ان ادعي ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي وهو ما ميلا مستديرا
ومستقيما والا لكان الواحد من حيث هو واحد مبدا لاثرين
مختلفين لكان مجيبا عند من سلم تلك القاعدة وكان السوال باقتضا
الطبيعة الواحدة للحركة والسكون ساقطا بدون ذلك التطويل
اذ ليست وهو ما مقتضية لهما كما لا يخفى قوله لكانت بسايطها
قابلة للاجتماع فيصح عليها الانتقال فيصح عليها الحركة المستقيمة
لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط
متجاورة بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة معا متي التي مع بعض
حال كونها في احيازها الطبيعية واعترض ايضا بان ما ذكره
على تقدير صحته انما يدل على ان الفلك كله لا يقبل ميلا مستقيما وحركة
مستقيمة ولا يلزم منه ان لا يكون بسايط اي اجزاوه
قابلة لهما اذ قد يجب للمركب او يمتنع عنه باعتبار صورته النوعية
ما لا يجب للبسايط ولا يمتنع عنها باعتبار صورها لا يقال اذا
كان الفلك متحركا على الاستدارة كان اجزاوه الموجودة فيه
بالفعل ايضا متحركة بالاستدارة ففي طبايع تلك الاجزاء
ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم فلا يقبل الحركة المستقيمة
لانا نقول جاز ان يكون حركات تلك الاجزاء بالتبعية ميل
مستدير حتى يمتنع عليها الميل المستقيم والحركة المستقيمة قوله
وما ينتهي اليها الكيفية الفاترة المتوسطة بين الحرارة والبرودة
والكيفية اللاذعة المنتهية الى الحرارة والكيفية المخدرة المنتهية الى
البرودة قوله والا لكان فيها ميل صاعد او هابط لان الحرارة
توجب الميل الصاعد والبرودة الميل الهابط فيلزم ان يكون الفلك
قابلا للحركة المستقيمة وقد يقال ان ايجاب الحرارة للميل الصاعد مثلا

مثلا مشروط بكون المحل قابلا او الفلك لا يقبله فلا يوجب
الحرارة فيه ميلا صاعدا فلا يلزم انتفاء الحرارة عنه قوله
عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة انما سميتا
انفعاليتين لظهور الانفعال فيهما فانهما يعدان المحل لحصول الا
نفعال السريع والبطيء من الفاعل • وسميت الحرارة والبرودة
فعليتين لظهور الفعل فيهما فانهما بعدان محلهما لان يفعل
فيما يجاوره بافادة تلك الكيفية وان كانت من الكيفيات
الاربع منشأ للفعل والانفعال معا في حصول المزاج منها
كما يجيء قوله وما ينسب اليهما كاللزوجة التي هي كيفية تقتضي
سهولة التشكل مع عسر التفرق وتحصل من شدة امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل وكالهشاشة التي هي كيفية تقابلها
وربما يصير كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة على قياس
ما اعتبرت بين الحرارة والبرودة قوله والا لكانت قابلة
للخرق والالتيام والانفصال والاتصال بعنوان الاجزاء تنجر الى
الخرق والالتيام • قد يعترض من ههنا بان الرطوبة واليبوسة
ان فسرتا بكيفيتين يقتضي احديهما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال
عنه والاخرى صعوبتهما فلا م ان ما كان سهل الالتصاق
والانفصال او صعبهما بالقياس الى الغير يكون قابلا للانفصال
والاتصال بمعنى الخرق والالتيام • وكذا ان فسرتا بما يقتضي
سهولة التشكل وصعوبته اذ يكفي ما قيل من انه لا يلزم من قبوله
توارد الاشكال على هذا الوجه ما ذكر الا يرى انهم يستدلون
على مغايرة الجسم التعليمي للجسم الطبيعي بان شمعة من شمعة اذا جعل
كرة كان الجسم الطبيعي مع انه باق بعينه وقد زال التعليمي
الاول وحدث غيره فقد يغير الشكل بلا خرق ولا التيام قوله
فيكون قابلا للحركة الخ قيل لا يلزم ذلك لجواز انفصال الجزء الذي

اشارة اجمالية واما تفاصيلها كما ينبغي ففي المواضع التي
يليق بها من هذا الكتاب او اوان تلك الاصول وتفاصيل
دقيقها مفصلة في مواضع يليق بها من علوم اخر قوله
والمستفيد منها اي علم الطب والعناصر من صنع الاربعة
من انتساب الكيفيات الاربع الى العناصر بحسب الازدوا
الازدواجات الممكنة فان العناصر كما ذكر لا تخلو عن احدى
الفعليين ولا عن احدى الانفعاليين والازدواجات
الممكنة بين هذه الكيفيات الاربع اربعة فيكون العناصر ايضا
اربعة قوله اي كيفيات تجعل موضوعاتها مستعدة لان تؤثر في
شيء اخر فهي من القوى بالكيفيات لانها المرادة بها ههنا فان
القوة وهي مبدأ التغيير في اخر من حيث هو اخر قد يكون جزءا منه
صورة جوهرية وقد تكون كيفية عرضية ويعينه الكيفية نحو الفعل
ان تجعل موضوعها مستعدا للفعل اي التأثير في شيء اخر فان
الفعل يصدر عن موضوعها لا عنها الا يرى ان المحرق هو
النار لا الحرارة ويعينها نحو الانفعال ان تجعل موضوعها مستعدا
للانفعال اي التأثر عن شيء اخر فان المنفعل المتأثر هو الموضوع
الا يرى ان المحترق هو الفعل لا الكيفية القائمة به فكلا الكيفيتين
اي الفعلية والانفعالية مبدأ للتغير في الغير موضوعه من حيث هو
او بالعكس فيكون من قبيل القوى وجعل الحرارة والبرودة
من الكيفيات الفعلية ظ • واما عد الطعوم والروائح ههنا فهو
قبيل ذلك لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما ولعل المراد منه
الرطوبة اللعابية تتأثر بقبول الطعم من حامله ثم تؤديه الى
الذائقة • وان الهواء ينفعل من ذي الرائحة بقبول تلك الرائحة
ثم يؤديها الى الشامة اذ لو لا انفعال قوتي الذوق والشم
باحساس الطعم والرائحة كان جميع الكيفيات المحسوسة فعلية الخ

فلا وجه للتخصيص قوله ثم فتشنا فوجدنا ما يدل على ان الكلام
في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اعتبار احوال الاجسام
التي يلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء
لا على البيانات الكلية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك
مما لا سبيل اليه ههنا فلا يرد على قوله ولم نجد جسما خاليا
ان عدم وجداننا جسما خاليا عن الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما لا يدل على عدم وجوده لجواز ان يكون بعض
ما غاب عنا من الاجسام خاليا عن الثلثة ولا على قوله ولا
الرطوبة واليبوسة انه يجوز ان يكون ما غاب عنا كالنار
البسيطة التي عند الفلك والارض البسيطة التي عند المركز
خاليا عن الرطوبة واليبوسة ولا على قوله فعلم بحد الاول
ان الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين والتام الذي يفيده
لم يثبت وجوده ولا على قوله كان البسائط الموجودة في
المزدوجات اربعة انكم ان اردتم بعض الكيفيات التي يتوهم
بازدواجها حدوث العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يجوز
الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم
ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين نهاية الحرارة
والمعتدلة بينها حدود لا نهاية لها فان اردتم لكل حد عنصر
يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا
مرجح وقد تقال مثل هذه الاسولة قوية جدا الا ان مع الاعتراف
الدولة بحدس قوي ينضم الى المقدمات التي ذكروها قوله
ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية لما كان لكل اثنين
من هذه الاربع متضادين لم يتصور هنا ازدواجات ثلاثية
او رباعية بل ثنائية هي اربعة فقط قوله والدليل على
انها كرات هو انها بسائط اه اراد ان مقتضى طباعها

هو الشكل الكري تم وان اراد انها كرات في الوضع الذي هم
انما يكون كذلك اذا لم يعرض لها ما يخرجها عن مقتضى طبائعها
وكانت باقية على صرافتها وكون الارض مضرسة ببعض بسبب
الجبال والاغوار ظاهر وان لم تخرج عن كونها كرة حسا وبانه
كون مقعر الهواء مضرسا ايضا والماء ليس بتام الاستدارة
كما سنذكره قوله والانقلاب الى الملاصق اقسام الانقلابات
في الكون والفساد بين هذه العناصر الاربعة اثني عشر ستة
منها بلا واسطة هي الانقلابات التي وردت بعضها الى بعض
واربعة منها بواسطة واحدة هي انقلابات عنصر من ليتوسطها
عنصر واحد واثنتان بواسطتين هما انقلاب الارض الى
النار وعكسه ولما استدل الشارح على الانقلابات الست التي
هي بلا واسطة قال وعلم منها ما هو بواسطة واحدة وما هو بواسطتين
فان الارض مثلا اذا صارت ماء وذلك الماء صار هواء
وذلك الهواء انقلبت نارا فقد حصل الانقلاب
الذي بواسطة وبواسطتين ايضا وقس على ذلك قوله
فان النار المنفصل عن الشعل يعني ان الشعل ينفصل عنها
دائما اجزاء نارية تنقلب هواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة
وكذلك اذا طفئت انقلبت الشعلة هواء قال الامام النار المشتعلة
ليست واحدة بالعدد باقية بل هي متجددة على الاتصال فان
كل نار تشتعل تتحرك الى فوق بطبعها فيلحقها من الرياح ما يبطلها
قال واما انطفاء النار دفعة فالتوهما واحالتها الى
الى النارية العرفية كما في التهب واما انطفاؤها وعروض
شيء بالا لها تطفيها كما في النار التي عندنا وايضا تعلم
ان العنصر الاول ليس النطفة الحقيقية بل لحس فقط قوله
لو بعدت لرويت قيل يجوز ان لا يرى لتوقفها من الهواء فصفوا

ولبعضها اجزاء بعضها بحيث يفوت عن الحس ويمكن ان لا تحرق ايضا
لما ذكرنا او لانها اختلطت بالهواء البارد فانكسرت سورة
حرارتها فلم تحرق • وليس سلم انها انقلبت فلم لا يجوز انقلابها
الى اجزاء ترابية ومائية بلا واسطة او الى جسم اخر غير الاربعة
لان الحصر بينهما لم يثبت قوله فيعقد الحاج النبع على الكبر موزق
او جلد غليظ ذو كافات • واما المبني من الطين فهو الكور
كذا في الصحاح قوله وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء
الجديد فان ذلك الهواء ينقلب نارا ومن قال جاز ان يحصل لذلك
الهواء سخونة قوية تقبل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي
ريح من غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر
فيما يجزم به العقل بالمنع اذ قد يحدث من كل نار تلتهب جملة
الحديد قوله ولا يكون ذلك الشيء بالرشح اي من داخل الكاس
اذ الماء ليس يصعد بالطبع وايضا قد يوجد الندى من غير
ان يكون فيه ماء بسبب وجود الجمد • الذي لم يتحلل بعد قوله
لانه اقبل للرشح والصعود وذلك لان الماء اذا الطف فيكون
اقبل للرشح والنفوذ من تلك المسام الضيقة واخف بالحرارة
فيكون اقبل للصعود قوله ولا يكون ذلك موجودا في الهواء
اي ولا يكون ذلك الندى موجودا في الهواء المطيف بالطاس
كما يزعمه منكر الكون والفساد بين الماء والهواء قالوا ان
الهواء المطيف به يشتمل على اجزاء مائية رشية متفرقة فيه لا تقدر
ان تخرق الهواء وتنزل فاذا بردت بمجاورة الطاس
ثقلت ونزلت قوله ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء
يعني اذا فرض ان الاجزاء المائية موجودة في الهواء المطيف
ونزل منه الى الطاس يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما
تناقصها • واما تراخي ازمنة حدوثها وذلك لان تلك الاجزاء

الاجزاء اما يكون قريب من الاناء او بعيدا بعدا ما معنى
ان النازل اما يحصل من الاجزاء القريبة منه او لا يحصل منها
فان كانت قريبة منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم
نفادها من مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التوالي
فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التجفيف مرة
بعد اخرى مع بقاء الاناء في مكانه الاولى او على التراخي
فيلزم تناقصها وان كانت بعيدا بعدا ما منه يلزم تراخي الازمنة
لبعد المسافة • واجيب عن ذلك اولا لجواز ان يلحق تلك الاجزاء
مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجوز الاناء
دائما فلا يلزم من تلك الامور الثلثة • وثانيا بانه يجوز ان
يتحرك الا بعد الى مكان الاقرب من زمان حركته الى الاناء
مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه
تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على
بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا تتراخى ازمنة
النزول قوله وهذا كله على خلاف الواقع وذلك لانا نرى
حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان
يمسح من الاناء ما عليه من الندى ويكون الاناء على حاله
من البرودة ويستدل على ذلك اي لا يحدد حدوث الندى لا
الازمنة والمدد يعلم انه لا ينفد ولا ... وما ذلك
الا محتمل لا يتفطن في البانفصال عن النقص قوله اجيب
بان حجم الاناء • هذا انما يصير جوابا للسؤال على الوجه الذي
قررناه انه واما اذا قرر السؤال هكذا لو كانت برودة ا
الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع
سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء
متصل ايضا بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض من اسفل الى

الماء بطبعه لثقله على سطح الاناء بالسره وتلاقيه الهواء مرة ثانية على تلك الوتيرة ويؤدي الى سيلان الماء عن سطح الاناء سيلانا صافيا وليس الامر كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة فلا يتم ما ذكر من الجواب • بل جوابه ان يقال لا يلزم من احالة اجزاء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة لكل جزء منه ماء لكنه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه بعينه كما اجيب به ايضا عن قول الامام ان تبرد الاناء للهواء ليس باشد واقوى من تبرد الارض الجوية اياه في صميم الشتاء خصوصا في المواضع التي يجمد فيها السمن ثلثة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل الهواء **قوله** فعقد تحلل الاخرة بحيث يلطف بالكلية يريد ان الارض المتصاعد من الماء او المتصاعد المشتمل على اجزاء مائية وارضية قد يتلطف بحيث يصير تلك الاجزاء المائية هواء فلذلك لا يرى • وقد يقال جاز ان يكون ذلك التلطيف وعدم الرؤية لتلاشي الاجزاء المائية في الهواء ولصغرها جدا لا لاجل انقلابها هواء **قوله** حيث تجمد صلابة وذلك من اسرار [illegible] من حجر المرمر المنعقد من ماء يجري في [illegible] سجان **قوله** اما الاحراق او بالسحق فان سبب الملوحة في لطخة المر المحرق بالمائية العذبة في اللطخة بالاعتدال كما نص عليه من كلمات الشيخ في القانون فاحراق الاجساد العلية المجربة وسيلة الى جعلها املاحا وان لم يكن ومن كان فيه

منه واما السحق فقد قيل انها تحق مع ما يجري الى الاملاح كالنوشادر المحلل ملحا **قوله** ثم تذاب بالمياه العذبة اي بعد ما صارت املاحا بطبخ مع الماء حتى تذوب بالكلية فيصير ماء بحيث لا يتميز [illegible] شيء من اجزائها شيء • **قوله** دالة على ان هيولى [illegible] مشتركة اي هيولى العناصر واحدة تخلع صورة من الصور النوعية للعناصر وتلبس صورة اخرى منها اذ لولاها لم يتصور انقلاب بعضها الى بعض بل ينعدم بعضها بالكلية ويحدث بعض اخر بلا مادة وذلك مما لا يجوز عند الحكيم القايل بالكون والفساد • واما المتكلم القايل بالفاعل المختار وانه يرجح احد مقدوريه بلا مرجح فلا يروج شيء من هذه المسائل وما يتمسك به في اثباتها فالاولى بالمحصل ان لا يتعرض لها من كتابه هذا الا على سبيل النقل من الحكماء **قوله** فالطف ما يكيف بالبرودة يعني من الاجزاء الارضية والمائية الهوائية فان الهواء لعله حرارته في حكم البارد بالقياس الى النار **قوله** فالنار المحرقة بالطريق الاولى هذا انما يشتمل على خرق مما والانصاف فلا يعتد بالمنافاة في ذلك لجواز كون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او لجواز كون الحرارة المحرقة في هذه النار بكيفية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه **قوله** للتلطيف والتقصد فان النار اذا اثرت في جسم مركب لطفت اجزاءه بالحرارة وافادتها حدة فتقصد ما يبقى من اجزائه الكثيفة اليابسة لا لانها سهلة القبول للتحلل يعني ان النار قد يتوهم كونها رطبة اذا اثرت الرطوبة فيما يقبل سهولة قبول الاشكال واما اذا اثرت فيما يقبل سهولة

الانفصال والالتصاق فلا يتوهم بينهما فرق الا في الهواء
قوله ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها بسيط اذا
حصلت الى الهواء لا انتقال لان الحرارة توجب رقة القوام
فيجب ان يكون النار التي هي في غاية الرقة فيكون
اسهل قبولا للتشكل بالاشكال الغريبة فيكون ارطب
من الهواء لانا نقول لا نسلم ان رقة القوام وحدها توجب
سهولة قبول الاشكال بل الموجب لها رقة القوام مع
الرطوبة التي لم يثبت وجودها في النار **قوله** يدل على
انها بابت انها يدل على ذلك ان لو كان الصوت النازل
باقيا من الصاعقة وهو ممنوع لجواز ان يحصل منها صوت اقوى
يقتضي تلك البيوت **قوله** لان الشيخ قال في بعض اقواله
ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
من الارض المحتبسة من السحاب هذا ظاهر قوله واما
ما حكي من ان الصواعق يشبه الحديد والنحاس
والحجر فانه يدل على ان مادتها الابخرة والادخنة
الغليظة المواد مزج الاجسام من معادنها **قوله** والنار
شفافة اي النار الصرفة التي هي كرة محيطة بالمقعر فلك
القمر عند القائل بوجودها لا لون لها ولا ضوء والا لستر
ما وراءها من الكواكب **قوله** فهي شفافة لا يقع لها ظل
اي اصول الشعل والمواضع التي يكون النار فيها قوية
متمكنة من احالة ما خالطها يكون شفافا ينفذ نور البصر
فيها ولا يقع لها ظل عن مصباح اخر ولا يكون مضيئة الا في
معظمها يشتعل بالضوء عنها وما فوق تلك الاصول اعني رؤوس
الشعل لا ينفذ فيها نور بل يسترها وراءها ويقع لها ظل
ويكون مضيئة اذ فيها اجزاء ارضية تشتعل منها بالضوء **قوله**

بالجزء اختلط به من الماء فتلك البرودة المحسوسة من الهواء
انما هي برودة اجزاء المائية المختلطة وحدها واما مع برودة
من الهواء لا لاجلها على خلاف طبعه **قوله** واما رطوبة الهواء
ارجح كونه ذا كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة
لا يخفى على احد بل يكون الهواء ح ارطب من الماء واما
اذا فسرت الرطوبة بكيفية يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال
فلا رطوبة للهواء بل للماء فقط **قوله** وسخونة الارض المتخنة
بشعاع الشمس اي شعاعها المنعكس عن الجرم الكثيف
الصقيل فان انعكاسه يوجب السخونة واما الشعاع نفسه
فليس بحار ولا موجب للحرارة والا لكانت المواضع المرتفعة
اسخن مما عداها وهذه الطبقة من الهواء اعني المجاورة
للارض فيها اجزاء هبائية كثيرة جدا كما يظهر للحس من وقوع
شعاع الشمس في البيت من ثقبة فيه وتلك الاجزاء ينعكس
اليها الشعاع فيسخن واما الطبقة التي فوقها فليس فيها
ما يقبل الشعاع المنعكس للاجزاء المائية الكثيفة التي فيها
شفافة لا يقبل ضوء وقد صارت باردة بمقتضى طبعها
وبردت الهواء الذي هي فيه ه واما قوله الذي انقطع عنه
تاثير الشعاع لبعده عن الارض فمعناه ان الموجب للسخونة
هو انعكاس الشعاع وذلك لا يتوقف على قرب بل
على ان يكون وضع المنعكس اليه من الصقيل كوضعه من المضيء
ولعله اراد ان الاشعة المنعكسة من الاجزاء الارضية (المتلاقي في الطبقة الاولى)
يقع على الاجزاء الهبائية التي هي في الطبقة المجاورة
لها ولا يتعدى عنها الى ما فوقها فصار البعد بواسطة
ذلك المتوسط المانع من الانعكاس سببا لعدم وصول تاثير
الشعاع ه والاظهر انه لم يعتبر الانعكاس واراد ان الارض

وأراد ان الارض تسخن بالشعاع فتسخن ما يليها وما دون
ما يبعد عنها وهذه الطبقة التي يتولد فيها السحب والصواعق
والرعد والبرق قوله اقرب الى المحوضة او محض ذلك لان
الابخرة لا تصل اليها والادخنة تجاوزها فان لم يبق فيها
اثر من الدخان كانت محضا صرفا وان بقي كانت
اقرب الى محوضة الهواء مما فوقها ومما تحتها قوله
لشدة الحرارة [illegible] وذلك لان الدخان لو تركب من
الاجزاء الارضية تأثيرا قويا بمعونة الحرارة فوقها وتحته
يختلط بالاجزاء الهوائية فيشتعل بالنارية ايضا ويختلط
حرارتها فلا يشتعل لكنه فيها من غير ان يتحرك نحو المحيط حركة
اسرع واكثر واما الاجزاء المائية فهي التي اذا فلا يحتاج
الى هوائية قوية وتشتعل سريعا مختلف عن الدخان قوله
والماء بارد رطب رطوبة الماء كبرودتها ظاهرة تولد
منهم بما يقتضي سهولة التشكل كسهولة الالتصاق قوله
شفاف لا لون لها ولا ضوء لها وهذا ايضا ظاهر
لا يقال ان الماء مرئي فلا يكون شفافا لانا نقول
ذلك لتركبه من اجزاء ارضية ولذلك اذا بولغ في تصفيته
وتقطيره من اواني خزفية صلبة صغيرة المسام صار بحيث
لا يكاد يرى قوله محيط بثلثة ارباع الارض هذا الكلام
مشهور فيما بينهم لكنهم صرحوا بانه تخميني كما ذكر في كتب الهيئة
قوله وهو طبقة واحدة لا يخفى انه يمكن ان يكون له طبقات
ثلث لان الملاصق منه للارض مختلط باجزاء ارضية صغيرة
جدا لا تتميز منه لصغره والملاصق منه للهواء فيه اجزاء
صغار هوائية لا تظهر عليه لصغرها ايضا وما يتوسطها اما
بسيط او يقرب منه قوله وهو والارض بمنزلة كرة واحدة اي

اي اذا اعتبر سطح القطعة الخارجة من الارض عن الماء
مع محدب الماء المحيط بها كان المجموع كرة واحدة مركزها
مركز العالم وهذا الحكم ايضا تخميني قوله ولم يمكن
سبب غريب طفو عنهما برد محسوس فيقال لم لا يجوز ان
يكون ذلك البرد المحسوس غير مستند الى طباعها الى سبب
غريب قد غفل عنه وزعم بعضهم ان الارض ابرد من الماء
لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد
وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان
النار التي في النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة
النحاس اشد واقوى الا يرى ان من ادخل يده في النار
بسرعة سلمت وان ادخلها في النحاس المذاب احترقت واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون كثافتها سبب شدة برودتها لا شدة
برودتها قوله وشروق الكواكب وافولها انما هو بسبب
حركة الارض قالوا ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق
بالحركة السريعة اليومية فيظهر من جهة الشرق كواكب
كانت مختفية بحدبة الارض ويختفي بحدبتها من جهة الغرب
كواكب كانت ظاهرة فيتوهم ان الكواكب متحركة من المشرق
الى المغرب بهذه الحركة كما يتوهم جالس السفينة السائرة الى جهة
حركة الماء الى خلاف تلك الجهة وانما ذهبوا الى هذا القول
لانهم راوا ان الكواكب تتحرك حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة
الى المغرب واعتقدوا انه يستحيل كون الجسم الواحد في حالة واحدة
متحركا الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديها
بالعرض فاسندوا تلك الحركة السريعة الى الارض اذ لا يختل
بذلك شيء من الاحكام المتعلقة بالحركة اليومية قوله والى خلاف
جهة حركتها وهو المغرب اسرع وذلك لانه [illegible]

عما يتوهم من مبدأ الحركة من اجزاء الارض بمجموع الحركتين
وعلى التقدير الاول يتباعد عنه بعض حركته على حركة
الارض ح وقد يقال ان الارض ح يقطع في ساعة
ماءة ميل وليس من السهام والطيور ما يقطع هذا المقدار
من المسافة في هذا المقدار من الزمان فيجب ان يتخلف
المتحرك نحو المشرق عنها وهذا اظهر بطلانا من الابطاء
من الحركة **قوله** لان المتصل بالارض من الهواء هذا جواب
عن الاسئلة الاربعة معا ح لا يقال على تقدير المشايعة يلزم
ان يكون الجزءان المختلفان في الحجم المرميان الى الفوق
على سمت واحد فيما بين الشمال والجنوب مختلفين في النز
النزول مع الاكبر من جانب الغرب من الاصغر لان
تحريك الاصغر نحو الشرق اقوى ح لانا نقول ذلك انما هو
من الحركة القسرية واما الحركة العرضية للمتمكن بواسطة المكان
فلا يختلف بحسب صغر المتمكن وكبره **قوله** والا لما وصل الحجر المرمي
اليها ان كانت علوية الظاهر ان يقال ان كانت حركة الارض
سفلية لم يصل الحجر المرمي الى فوق بالعود اليها لان حركة
الارض اسرع من حركة الحجر في العود لكونها انفعالية وا
والسريع لا يدركه الاسرع وان كانت علوية لم ينزل اليها
الحجر المرمي الى فوق بل وجب ان يتحرك هو ايضا الى جهة ا
الفوق لان الجزء يوافق الكل في الطبيعة لا يقال من اين
علم ان ملاقاته للارض بنزوله اليها لم لا يجوز ان يكون
بسبب عدم حركتها اليها ح لانا نقول لو كان الامر كذلك لما احس
من الحجر اذا وضع اليد تحته ميل الى جهة السفل ح واما قوله
والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت علوية فان اريد
به ان الحجر يجب ان يتحرك الى فوق لكونه موافقا للارض في الطبيعة المقتضية

المقتضية للحركة العلوية فلا يتصور بينهما وصول الحجر عليها لان الارض
اسرع منه فاذا ان يلحقه بسرعتها وان اريد انه لا يصل الحجر ما لم تعود اليها
لكنه كلما يهوي وينزل اليها … كان راجعا الى ما ذكرنا مع حصول
العيان عنه وقوله وكما نزل المرمي الى فوق وان كانت سفلية ان اريد به
ظاهره وهو ان يكون الحجر على ذلك التقدير بنزول بالطبع الى جهة السفل
فمنوط النظر وان اريد به انه لا ينزل نزولا يصل به الى الارض
عاد الى ما ذكرنا من عدم الوصول مع ادائه لحصول العيان ح وقد يستدل
على انها ليست متحركة بانه يلزم منه ان يكون نحن كل يوم اقرب الى
الفلك وكان يجب ان يزداد عظم الكواكب في حسنا كل يوم وفي
انها ليست … ذلك **قوله** … اي مركز
حجمها منطبق على مركز الفلك الاعظم المسمى بمركز العالم **قوله** ظهور
النصف من فلك البروج دائما علم ذلك بانه اذا غرب احد الكوكبين
اللذين بينهما جزءين متقابلين من اجزاء فلك البروج طلع
الاخر واذا عاد الغارب الى الطلوع وصل الطالع الى الغروب
وهذا يدل على ان مركز الارض ليس خارجا عن مركز العالم الى احدى
جهتي سمتي الرأس والقدم وتطابق الاظلال على خط مستقيم عند
المعتدلين من زمان كون الشمس على معدل النهار او كونها في جزءين
متقابلين من فلك البروج يدل على ان مركز الارض ليس خارجا
عن مركز العالم الى احدى جهتي الشمال والجنوب ح لكن في العبرة
مناظرا لتأ الحقيقية لدل على عدم خروج مركز ما في من الجهات
الاربع واما علم كون خروج الى جهتي الشرق والغرب فبدل …
زمان ازدياد ارتفاع الكواكب من الافق الى دائرة المسماة
بنصف النهار يساوي زمان انتقاص ارتفاعها منها الى الافق
فعلم ان حجم مركز الارض وهو مركز ثقلها في الظاهر ليس خارجا
عن مركز العالم في شيء من الجهات خروجا محسوسا به **قوله**

و الارض شفافة اي الارض البسيط ان وجدت شفافة والالوان لها
حتى بعينها ولا ضوء واما الارض الخوص المختلط بغيرها فلها لون وان
كان ضعيفا لغلبة الاجزاء الارضية وهو المراد بقوله اي الشفافية
اغلب **قوله** طبقة تميل الى محوضة الارض وهو التي عند المركز لانه
الطف علاوة وصول المائية الى هناك **قوله** ومنها انها تحلل المركبات
اليها وبهذا الاعتبار يسمى عناصر منهم من عكس فجعلها بهذا الاعتبار
اسطقسات وباعتبار انها تتركب منها المركبات عناصر **قوله** والدليل
على ان المركبات استقسطها منها الاربعة الاسطقسات وذلك تحليل
المركب بالتقريع والانبيق اذ يظهر منه هناك اجزاء ارضية ومائية
وهوائية ونارية ٭ واما النارية فلا بد منها للنضج والطبخ **قوله**
لانها لا تنزل عن الاثير بل قيل انه منقوض بوجود النار عندنا والجواب
اخرى مسمى النار اذا اختلطت بما يتم ما في الاجزاء الارضية والمائية
فانها تنطفئ فلا يبقى نار الا حيث كان حافظ التركيب حفظها في الاختلاط
فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة لا انتزاع في ان كل
واحد من المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية حادث بحسب شخصه
لما ذكروا انما النزاع في حدوث انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص
وقد تقدم ان الانواع المتوالية يجب ان تكون قديمة عند الحكماء قوله
محتمل للامرين **قوله** والاسطقسات اذا امتزجت حتى انكسرت سورة كيفيات
المتضادة قال الامام ان حمل التضاد ههنا على الحقيقي الذي
يكون بين الشيئين غاية التباعد يلزم بطلان الكلام قطعا والانزاج
الحاصل الواقع بين الاسطقسات المتمزجة قد انكسرت كيفياتها الا على
بحسب المزاج الاصلي كما في تركيب الذي يبعد بالكمية اذ ليس بين
مزاجيهما غاية البعد وان حمل على المعنى اللغوي مطلقا يبطل الحمل
ورد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام الى خلاف المصطلح فان المركبات
بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس فكان بين الحار

ان بين السواد والبياض على الاطلاق تضاد او غاية الخلاف
كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **قوله** فتكسر كل
كيفيتها اي تحركت الاسطقسات من كيفياتها لان الكيفية بنفسها لا تحرك
فلا يتحرك بل يتبدل ومحلها اعني المادة يتحرك ويستحيل في الكيفية **قوله**
فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها من الاخر من حيث ينفعل عنه ذلك
مثلا اذا فرض انها فاعلة بكيفياتها ومنفعلة عن كيفياتها كانت
كيفية كل واحد منها فاعلة ومنفعلة فيلزم ما ذكر من ان الفعل
اما قبل الانفعال او بعده او معه وكذا الحال اذا فرض كونها فاعلة
بصورها ومنفعلة عن صورها او فاعلة بموادها ومنفعلة عن موادها
قوله لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة فلا يكون من حيث الحقيقة
فاعلة ٭ وايضا كون الهيولى كاسرة انما يكون بواسطة الكيفية كما
ذكر من الصورة فيلزم ههنا ايضا ما لزم هناك قطعا **قوله** لان الصورة
انما تكسر بواسطة الكيفية فان الصورة النارية مثلا تفعل في الماء
بحرارتها واذا امتزجت بالماء فانما انكسرت برودة الماء
بتوسط الحرارة لا بذاتها وحدها **قوله** لان مجموع الصورة والكيفية
يكون كاسرا ايضا لان الغرض كون الصورة فاعلة بتوسط الكيفية
فالكاسر بالحقيقة هو المجموع لكن قوله فالمجموع ايضا منكسر منظور فيه لان
الغرض كون الكيفية منكسرة فالكاسر انما يتسبب هو مجموع الصورة
والكيفية والمنكسر منها هو الكيفية وحدها فلا محذور اصلا ٭ بل الصواب
ان يقال ان الكيفية المتوسطة يجب ان تكون غير الجزء والكيفية المنفعلة
يجب ان تكون مغلوبة فيعود المحذور بحذافيره **قوله** والحق ان الكاسر
هو الكيفية والمنفعل هو المادة حكم بان الفاعل هو الكيفية وحدها يعني
بلا [illegible] مشاركة الصورة كما هو المشهور لما ذكر من ان الماء الحار اذا
امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة
بينهما وليس هناك صورة محضة ٭ وبحث عليه انه لم لا يجوز ان تفعل صورة

واحد منهما متقابلين اعني التسخين والتبريد لا بتوسط كيفيتين متقابلتين
اعني الحرارة والبرودة وأما كونها فاعلة بلا مشاركة الهيولى فلانها حالة
فيتوقف لا محضا وحكم بان المنفعل هو المادة لان الانفعال من خواصها
ويرد عليه ان انفعال المادة مما لا يعقل الا بتوسط الكيفيات فانها
واذا كانت المادة منفعلة بالكيفية كانت الكيفية مغلوبة
بالضرورة فكان الانفعال باقيا بحاله ● وقد يورد هنا بحث آخر هو
ان انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا لكيفيتها بكيفية
من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة ثم نقول فعل كل كيفية من مادة الكيفية الاخرى
اما حال فعل الكيفية الاخرى من مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال كونه معدوما ● واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى
بعد انعدامها موثرة في مادة الاولى ● واما بعد فعل الاخرى فيلزم
ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى وذهب
بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة
ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وذهب آخرون الى ان الحق ان
ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتمع عنها
على حرافة كيفياتها متصغرة مماسة بعد تمام لزوال تلك الكيفيات
الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك
العناصر ● او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها
والكيفية المغايرة للصورة التي علة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه
عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام
الكيفيات معدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام
بكون الكاسر منكسرا وبالعكس او كون المعدوم موثرا ● ولقائل ان يقول
على الاول ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفيتها الصرفة بلا فعل

بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية
متوسطة متشابهة في الكل وان تقول على الثاني ان الاعداد لكل
كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا حال تمام كيفياتها فيجب الى
كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيتوهم تلك
الا قام والانثلام ● وما يتوهم من انه يجوز ان يكون كيفيات العناصر
باقية على صرافتها لكنها لغاية صغرها وتمام امتزاجها لا يميز الحس
بين كيفياتها بل يدرك المجموع معا على انه كيفية واحدة وهذا القائل
من الامتزاج كاف في انقضاء صور المركبات عليها مستبعد جدا لبقاء
ودعوى بقاء الاجزاء كالماء في الماء الممتزج من الحار والبارد
البالغين من كيفيتهما مما بعد مطابق ● وذهب الاطباء الى ان
العناصر يحصل من كيفياتها فيحصل لها كيفيات متفاوتة في الشدة
والضعف الى تلك الكيفيات الشديدة الصرفة المتباعدة فهذه الكيفيات
المتفاوتة الغالبة هي المزاج كيفية واحدة في الحقيقة بل لها
وحدة ما في الجملة ● وذهب الحكماء الى انها بعدما انكسرت سورتها
من كيفياتها خلع تلك الكيفيات الكاسرة وتفيض عليها كيفية واحدة
حقيقة وهي المزاج ● وقد ظهر من بعض المباحث انهم جعلوا اثنين
من الكيفيات الاربع مبداء للفعل والانفعال في حصول المزاج و
وذلك لانهم سموا الحرارة والبرودة بالفعليتين وسموا الرطوبة واليبوسة
بالانفعاليتين لما قوله اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء
العناصر هذا على تقدير خلع الكيفيات وفيضان كيفية واحدة
من غاية الظهور ● واما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة فلان
الاجزاء النارية يحصل من كيفية الحرارة متوجهة نحو البرودة فيحصل لها
كيفية متوسطة بينهما وجها والاجزاء المائية يحصل من برودتها
متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كيفية متوسطة بينهما بلا ذلك الوجه وقس
عليها ما ذكرنا حال الرطوبة واليبوسة فتشابه الكيفية في جميع اجزاء العناصر

قوله اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط لم يبق
لذلك البسائط من حيث التوسط بين تلك الكيفيات بل آثار ان لها
توسطا ما بينها بحيث يستحق بالقياس الى البرودة ويبرد بالقياس الى
الحرارة وكذا الحال من الرطوبة واليبوسة قوله الى بطلان قول من
يقول ان البسائط اذا امتزجت فلا تكون بما حرّيه تجمع في زمان قريب
من زمان الوصول بطلانه ذكره من النفا قوله ولست صورة واحدة
هي صورة المركب الحاصل في مادة قد خلعت الصور النوعية التي كانت حالة
فيها وموجبة لنفوسها فانفصار من واحد منهم ذهبوا الى ان تلك الصورة
يجب ان تكون متوسطة بين صور العناصر على شكل ما قيل في المزاج
من توسط بين تلك الكيفيات وبعضهم لم يوجبوا ذلك قوله لم يكن
هناك مزاج بل كون وفساد قيل هذا يلزم هذا القائل ان
الموجود في جميع الامتزاجات تبين التي لفات المتبعة لصورة البسائط
كون وليس هناك الشيء الا من الكيفيات وتوسطها بينها بحالها ذكره موضع
اذ لم يتبين بعض دليل على بطلانه قوله والقول بالمزاج مبني على ان
الاستحالة في الكيفية لما ثبت ان العناصر تنتقل من كيفياتها فتستقر
على كيفية واحدة متشابهة متوسطة بينها على احد الوجهين من ايجاب
مذهبي الحكيم والطبيب فتلك الكيفية المتوسطة على الحركة في الكيف المسماة
بالاستحالة اصطلاحا هي المسماة بالمزاج عندهم فيكون القول به مبنيا
على الاستحالة من الكيف الى الكيف والحركة فيه و كذا القول بالمزاج
يتوقف على الكون والفساد لان الاجزاء النارية التي في المركبات
لا تنزل من الاثير من كونها من العناصر الاخر قوله وقد انكر طائفة من
المتقدمين ذهب انكسا غورس واصحابه المسمون باصحاب الخليط
الى انه لا يعتبر من الكيفية اصلا ومعه ولا التذابي اي لا حركة فيها
ولا انتقال وصفا ولا تغير الصورة ايضا اي لا كون ولا فساد فيها
قوله سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعنب

قوله والمذهبان مشتركان بعضا في ان مذهبي البروز والنفوذ
متغايران ومشتركان في انه لا يبقى الا من كيفيات العناصر اصلا
ولا تبدل من صورها النوعية قطعا بل اذا غلبت الاجزاء النارية
ظهرت الحرارة وسمي المركب باسمها وعلى اجزائه من عناصر اخر مغلوبة بالنار
واذا غلبت الاجزاء الهوائية والارضية والمائية ظهرت كيفياتها
وسمي باسمائها وقد ظهر الكيفيات بادنى علة فلا يتغير الاسماء وكذا
الحال في سائر الطبائع النوعية والذي دعاهم الى هذين المذهبين
حكمهم بامتناع كون الشيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر
قوله والقول بالمزاج لا يكون الا بعد بطلان هذين المذهبين
اي يتوقف على بطلانهما وان لم يكن هذا البطلان كافيا في تحققه
بل لا بد مع ذلك من اثبات تغير كيفيات العناصر الممتزجة في المركبات
قوله فلا يسع عقلك ان تحكم بكون جميع النارية المنفصلة عنها والباقية
فيها اي لا يسعك ان تحكم بكون الجميع من تلك الجملة بل ولا بكون الباقي
فيها عند التجربة مع عدم احراقها بكونها لا تكون معه بروز بحرق والحق
ولا ادراك بلمس ولا نظر وكذا لا يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية
الفاشية من الزجاج الذائب كامنة فيه بل ذوبانه لانه
شفاف لا يمنع نفوذ البصر فيه والا لاحس بما في باطنه قوله فيما
يغلب احد العناصر الثلاثة الباقية فالحكم كما تقدم على الارضية
كما ذكره واما ما يغلب عليه المائية فكالخضخض وهو الجسم الرطب
كالماء واللبن مثلا اذا حرك تحريكا عنيفا فانه يسخن وليس هناك
نار حدثت بعد فيه وكيف يتصور نفوذ النارية فيه اذا كان في اناء
مستحصف كالحلي مثلا وما يغلب عليه الهوائية كالطلحل وهو الجسم
الذي يتحقق قوامه بالعصر كالهواء الذي في داخل كور الحداد بين
فانه اذا سد منافذه ورفع عليه بالمنفخ قوامه ويسخن بلا نار ذي حرارته
هناك ثم اذا ازيد في الطلح يكون نارا كاملا ولا يمكن للمتوقف ان يحكم

بان ملكا النار نفذت اليه من خارج او كانت كامنة فيه قوله مثال
بل تحدث من غير نار فيقال لذلك القايل ان يقول ان الحلل افاد اجزاء
الهوائية المجاورة للمحلول الانعقاد وتكونها نارا فتكون الحرارة
الحدوثة من المحلول هي حرارة تلك النار والاستحالة للمحلول في كيفيته
وانت تعلم ان ذلك القايل انما ارتكب منع جميع منعا للتغير في الكيفيات
والتبدل في الصور حيث يلزم التبدل في الصورة النار بامر التغير
في الكيفيات فيصير كالهارب من المطر الى الميزاب نعم ما قيل من جهة
واحدة ربما لو دفعنا التغير المحلول في الكيفية جوابها انا نعلم
حدوث الحرارة في المحلول من غير ان تحدث فيها نار كما اذا حكت
احدى اليدين بالاخرى قوله ثم يحصل الامزجة من الاجداد يعني
ان الامزجة مع كونها مشاركة في انها كيفية وحدانية متشابهة
حادثة من تفاعل العناصر متوسطة بين كيفياتها متى الفت اعداد
مختلفة لقبول صور المركبات التي لا تتناهى تختلفها قالوا ان
العناصر المتفاعلة اذا امتزجت وتفاعلت بكيفياتها وسكنت
على كيفية وحدانية صارت واحدة من جنس الجملة مناسبة للمبدأ
الذي هو واحد في الذات فاستحقت للاستعداد ومناسبتها ان يفيض منه
عليها ما يحفظ تركيبها ويقربها على الاجتماع منع ولولاه لتوجهت
سريعا الى الافتراق بمقتضى طبايعها قوله وصورة لا تعنى له اي له
صورة جوهرية منوعة تحفظ تركيبه ولا يصدر عنها افعال مختلفة
اصلا ولا فعل واحد بشعور حتى يسمى نفسا وانما قال ان الجسم
الذي له صورة منوعة وبين فيه تفاوت زمانا اما ان يكون له شعور اولا
والثاني هو المعدني والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولا
والثاني هو النبات وله صورة جوهرية منوعة يسمى نفسا نباتية تحفظ
تركيبه ويصدر عنها بلا شعور افعال مختلفة من التغذية والتنمية والتوليد
المثل والاول هو الحيوان وله صورة تسمى نفسا حيوانية تحفظ التركيب ويصدر

ولصدور عنها تلك الافعال مع الاحساس والحركة الارادية وقد
وقد يقال لم يتفحص ولم يطلع على ان المعدني والنبات ليس لها
حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له تغذ ونمو غاية عدم الوجدان
وانه لا يدل على العدم وقد يتمسك في شعور النبات واختيار في الحركة
بما يشاهد من ميلانه من تحت سقف منه في الصعود اذا كان فيه
مانع فانه يميل الى ان يميل الى ذلك المانع ليعرج ثم اذا جاوزه
عاد الى تلك الاستقامة وفي شجرة النخل والتلقيح اما ان ناصح
بذلك وتمسك في اعتقاد المعدن نبات بما يطلع على المرجان المبني بالبحر
من هيئة النماء ولذلك قيل هو نبات المعدن نبات وافرب معدن
الى النبات كما ان النخل مقرب النبات واقرب نبات الى الحيوان
وذهب بعضهم الى ان طبايع العناصر البسيطة لها شعور وان لم يتم
عليه حركة ارادية وانهم ان احتمال هذه الاشياء لان المعتقد منه
لا يكشف الاعمى ذي بصيرة نافذة لكن يتضح حكمه الى الامور
العظام بحسب الوجدان والتتبع فيكشف حجابها حتى ينور بصيرته فيمسح
الاشياء على ما هي عليه بقدر ما يفي به فكرته وحسه وتخلى بحلوم
حكمة من الحاجة الى ما عدم الفكرة بالطول و قد صرح بعضهم بذلك
في كثير من مسايلها كما لا يخفى قوله وهي الصور المنوعة فانها تحلو
بحلولها في المواد بحصل الانواع او الامر يترتب عليه خواصها واثارها
المسماة بالكمالات الثانية قوله كالصورة الانسانية اي صورتها
النوعية لحال من ما حصلها المحصل للنوع البدن الانساني التي هي كمال
النفس الناطقة من التصرف في البدن وما حركة وامثال النفس الناطقة
فانها وان كانت كمالا اول ومنوعة في الحقيقة ومبدأ للاثار ادوا
والخواص الانسانية لكنها ليست حالة في المادة بل متعلقة بها فلا
يسمى صورة الا مجازا قوله يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات
اه وذلك لان تصور العناصر وامتزاجها علام الى تحقق والذي

ولذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد متوجهة الى الاعتدال
متفاوتة في كمالها من الاستعداد والروح الموجبة للمناسبة فيتفاوت
الصورة النوعية الفايضة عليها كمالا ونقصانا وبما كان المركب
المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعف الروح لحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة • ولما كان النبات اقرب منه الى
الاعتدال والروح لحق صورة الحل والكثر اثارا والحيوان اقرب
منه الى الاعتدال والروح من النبات فلحق صورة اشرف
واشبه بالمبدا الفياض **قوله** وكل واحد من الثلثة اي
المعدني والنباتي والحيواني جنس يشتمل على انواع لا تحصى وجود
بعض تلك الانواع فوق بعض فيكون هناك انواع اضافية تنتهي
بانواع حقيقية يشتمل كل نوع حقيقي منها على اصناف متكثرة يشتمل
كل صنف منها على اشخاص لا تحصر لها • والاظهر ان يراد بالفوقية
شرف بعض الانواع على بعض بالاثار والخواص **قوله** بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع اي تلك الانواع الحقيقية مع انها
من احد الاجناس الثلثة وما يجوز ان يكون تحته من الاجناس التي
فوق تلك الانواع متفقة لجنس لا يوجد من الجهة وكذا الحال
في الاصناف والاشخاص من كونها متشاركة في النوع اكثر مما
يتشارك فيه الانواع **قوله** ويستند هذا الاختلاف اي جنس
الاختلاف الواقع في المركبات نوعا وصنفا وشخصا مستندا الى ا
الهيولى العنصرية ولا الى الصورة الجسمية لكونها مشتركة بين الاركان
بالسوية فلا يقتضيان اختلافا بينها بوجه ولا الى المبدا
المفارق لانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المواد
فلا يتصور منه اختلاف بينها • وان هذا يمنع تساوي النسبة
او يجوز ان يكون للمفارقات اختصاص مخصوص يقتضي بتلك الخصوصية
اثرا مخصوصا في مادة مخصوصة دون اخرى كما ذكره المحقق

من اختصاص نور القمر وبو الكواكب بجانب من الفلك دون جانب
مع بساطته فانه احال هذا الاختلاف الى العلل المقتضية لوجود
ذلك الفلك • وقال كما ان اختلاف الاثار يجوز ان يستند الى
العلل القابلية يجوز ايضا ان يستند الى العلل الفاعلية • واما
ادعاء كون الفاعل مختارا يفعل ما يشاء باختياره ويخص كل شيء
بما يقتضيه حكمته فهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي ينجي العقول
عن مهالكها ويهديها لتفويض الامور الى مدبرها ومالكها • و
ولعل الغاية الكبرى من امثال هذه المباحث والتنقير عنها
وتدقيق النظر فيما بينها ان يظهر للعقول عجزها • عن معرفة
المصنوعات وبدايع صنعها • كشفوا الحجب ان التي لا نهاية فيها •
متيقنين ان لا سبيل لها الى حرم الكبرياء وجناب عزتها • فتطرق
هناك عجزا وانكسارا • وينفرع [illegible] وموالاتها حالا ومقالا •
فيتداركها الرحمن بانوار هدايته • وتلوح بها [illegible] رحمة •
اولئك الذين اهتدوا واولئك هم الفائزون • واما الذين هم
من شبهات العقول والاوهام الى الظنون في ظلماتها • وقد خوّن
بما ازوا من [illegible] • منتهى يتذكرون اذا سلكت [illegible]
[illegible] • فظهرت لهم حقايقها • واني لهم الذكرى
[illegible] واولئك هم الخاسرون **قوله**
ولما كان ابطال انقسام الاسطقسات غير متناه الى قوله كان
التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه اعترض عليه
بان الاجزاء التي يحدث بسببها المزاج وهي الاجزاء الاولية
وتلك متناهية واما الاجزاء الوهمية وان كانت غير متناهية لكنه
فاختلاف فيها لا يوجب اختلافا في المزاج خارجا كما هو معلوم ثم
والجواب ان الاجزاء الماخوذة من العناصر في المركب ان تنته
الى [illegible] التركيب وان [illegible] صور [illegible]

ثم يحدث من تلك الاجزاء وحدها او مع غيرها او من بعضها وحده او مع
جزء مركب اخر ومثل هذا التسلسل الوارد على العناصر هو ان يكون غير متناهٍ
حاصلاً من جانب من الازمنة الماضية على التعاقب وكذا من
الازمنة الآتية بل ههنا مقصدهم ان الامزجة التي حصلت من المركبات
الماضية غير متناهية وان الامزجة التي تحصل من المركبات الاتية
لا تقف على حد وليس ذلك بالقياس الى جميع الحاصل من الانواع المندرجة
تحت واحد من الاجناس الى اشخاص كل نوع منها انما المستحيل
ان يوجد من عنصر جزء ثم جزء اخر وهكذا او الا بد ان يفنى من
تلك الاجزاء ويكون هذا التقسيم غير متناه من الجانبين وبنى الامر
عندهم على ذلك الاشراقيين اذ انهم يقولون ان الحكمة في فسخ التركيب
وخلع صورها ان المواد من الفيض الالهي لا تكتسي صوراً تتعاقب
على التعاقب فلو لم يخلع عنها صورتها لما حصل منها لم يوجد فيها الا
الصور الاولى التي لا تتناهى فيضيع قابليتها لها فان قوة الفاعل
الفاعل غير متناه من فاعليته او جودة بلا غير متناه في قابلية
و دبر صنعه معدات غير متناهية يتفاوت بها الاستعداد التي على حا
تفاوتا غير متناه كما اشار اليه بقوله فيفيض منه على القابل في
كل وقت بل في كل آن ما يحتمل استعداده من الصور التي لا تتناهى
فسبحانه ما اعظم شانه كل يوم هو في شأن قوله وان كان لكل
نوع مزاج له عرض كل نوع من انواع المركبات له مزاج يناسب
اثاره وخواصه المطلوبة منه فللفرس مثلاً مزاج يناسب العدو وسائر
المنافع المتعلقة به وللانسان اعضاء والات تناسبها ايضا هو الذي
اعطى كل شيء خلقه وهذا المزاج يسمى الاعتدال النوعي الذي يبعد عنه
في الحيوانات * ثم ان الاعتدال النوعي ليس من المتوسط بين الكيفيات
الاربع على حد واحد بحيث لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد
نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متفاوتة في الحرارة وسائر الكيفيات

الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المذكورة بحسب الاسنان المختلفة بل لكل نوع من المركبات الاعتدال النوعي
له عرض بين طرفي افراط وتفريط فمزاج الانسان مثلاً يحتمل ان يبلغ
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز مزاج ذلك الحد الذي الحرارة
لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا
حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد
معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع
اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج لانسان هلك ايضا
وهكذا الحال في سائر الكيفيات قوله لكن ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يقع
بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي وكذا لكل صنف مزاج
يخالف مزاج الصنف الاخر فللزنجي مزاج وللهندي مزاج اخر ولمزاج
الصنف ايضا عرض بين طرفي افراط وتفريط فاذا جاوز شخص من ذلك
الصنف احد طرفي عرض مزاجه هلك او صار مريضا شديدا وكذا لكل
شخص مزاج له عرض ولا شك ان عرض المزاج الصنفي واقع في الحد
في عرض المزاج النوعي وبعض منه واخص من المزاج الشخصي فانما يقع
بين جزئيات الامزجة الواقعة في طرفي عرض المزاج الصنفي فقد
يكون مساويا له وقد يكون اقل منه * فان قلت كيف يكون مراتب الامزجة
الواقعة بين طرفي عرض المزاج النوعي اعني طرفي الافراط والتفريط
غير متناهية كما ذكره مع انها محصورة بين حاصرين * قلت لم نذكر
ان تلك المراتب غير متناهية بل ذكر ان الحاصل لتلك المراتب غير متناهية
ولو اطلق عدم التناهي على تلك المراتب لم يكن بعدم تناهيها عدم الانحصار
في عدد مخصوص معلوم ويكون المقصود الكثرة الغاية الظاهرة * فان قلت
قد تقدم منك ان امزجة المركبات غير متناهية عندهم حيث كون المركبات
قلت بين الامزجة والمركبات المختصة كما ذكره ان التوع ههنا فانها يتوافق

فلا يوجد منها في كل زمان الا جملة متناهية وكل مزاج واقع بين الطرفين
جملة بعينه ليس شخصا بل هو نوع يتصور له افراد غير متناهية فان مزاج
المركب من اجزاء نارية ومن مختلف الاجزاء المائية ومن اجزاء ارضية وهوائية
بينهما نسبة مخصوصة وكذا بين كل واحد منها وكل واحد من الاخر يقع
نسبة مخصوصة مزاج واحد من الامزجة الواقعة بين الطرفين على وجه معين
وانه يتعدد بحسب تعدد المركبات التي وقعت من اجزائها تلك النسب المخصوصة
فالمركبات النوعية والصنفية وامزجتها يجب تناهيها الا انها موجودة
معا فلو كانت غير متناهية لزم لا تناهي الابعاد بخلاف المركبات الشخصية
وامزجتها فانها غير متناهية ومتعاقبة كما مر والتقريب لذلك مثلا انه لو
مثلا من واحد الى مائة عرض للمزاج النوعي وكل عشرة منها عرض للمزاج
الصنفي ثم ان كل عدد مخصوص منها يوجد في محال غير متناهية على سبيل
التعاقب دون الاجتماع قوله وذلك لان تعادل الكيفيات المتضادة
في الممتزجة ان كانت متساوية بنى الكلام على تعادل الكيفيات وزنا وكما
في النوع لان المعتدل بهذا المعنى اي المشتق من التعادل يكون في حاق
الوسط بينهما بحيث لا يميل الى الحرارة ولا الى البرودة بل يكون على الحد المشترك
بينهما على السواء وكذا لا يميل الى الرطوبة ولا الى اليبوسة بل يكون على الحد
المشترك بينهما كذلك ويكون الحاصلة من مجموع الكيفيتين الفاعليتين ا
مساويا للحاصلة من مجموع الكيفيتين المنفعلتين وذلك انما يتصور بتعادل
الكيفيات في مقاديرها وقوتها بحيث لو كانت موزونة لكانت متساوية
في الوزن واما تعادل العناصر في كمياتها فلازم ايضا اذ لو كانت
العناصر متفاوتة في مقاديرها وقوى كيفياتها التي لها مثلا اذا كان
عشرة اجزاء منها في مقدار قوة الحرارة كعشرة من كيفياتها اجزاء منها
من مقدار قوة البرودة واما ان كان مقدار الحرارة من عشرة اكثر من مقدار
البرودة من عشرة فلا يلزم من تساوي الكيفيات في مقاديرها وقواها تساوي
العناصر في كمياتها فقط والا لزم الخلاف لجواز ان يتغلب بعض البسائط

البسائط بالتخلخل منه حتى الفروق الحال و ايضا مطلق المركب عندهم
مطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر قوله
ضرورة تساوي البسائط … المعتدل الحقيقي هو تساوي
الكيفيات في مقاديرها فقط وقد لا يستلزم ذلك كما مر تساوي البسائط بحسب
كمياتها لجواز ان يكون النار مثلا من الحرارة اشد واقوى من الماء من
البرودة بحيث تساوي قوة حرارة عشرة اجزاء من النار قوة برودة
مثلا عشرين جزءا من الماء فلا يلزم تساوي البسائط في المعتدل و
ويمكن ان يقال ان مراتب الثقل والخفة التي بها يطلب العناصر احيازها
بالطبع متسقة الى صورها بحسب كيفياتها فاذا تساوت الكيفيات في
المعتدل تساوت تلك المراتب فيها فيكون في طلبه الامكنة البسائط وان
لم يكن مقادير البسائط … انه لو كان له ميل الى مكان احدها لزم
الترجيح بلا مرجح وقد لا يسلم لزومه لجواز ان يحصل له صورة نوعية
تقتضي حصوله في مكان بعض البسائط الغالب كما ذكر من ان المركب اذا
تساوت فيه ميول طبائع اجزائه كان مكانه الطبيعي ما اتفق وجوده فيه
وقد عرفت بطلانه قوله لا انه انما احتج بما سبق اه فان قلت
قد يكون الاجزاء الحارة والباردة متساوية بناء على الغلط الذي
يشتمل اوردناه سابقا وكذا القول في الاجزاء الرطبة واليابسة
فلم لا يجوز ان يكون المركب على الاربعة قلت قد ذكر بعضهم ان الخروج
عن الاعتدال العدلي ان كان في كيفية واحدة فاما بالزيادة على ما ينبغي
من تلك الكيفية او بالنقصان عنه واقسامه ثمانية وان كان في كيفيتين
معا كان اقسامه ثمانية عشر لان المركب الثنائي من الكيفيات الاربع
ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة
فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى
فيضرب الثلاثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وان كان في ثلث كيفيات
كان اقسامه اثنين وثلثين لان المركب الثلاثي من الكيفيات الاربع اربعة

ومن كل واحد من الاقسام الاربعة اما ان يكون الخروج بالزيادة فقط او با
او بالنقصان فقط اما ان يكون الزيادة في كيفية واحدة والنقصان في
كيفيتين او بالعكس وكل منهما ينقسم بثلثة اقسام فاقسام هذا القسم ستة يكون
مع القسمين الاولين ثمانية فاذا ضرب الاربعة الاولى في الثمانية
كان الحاصل ما ذكره وان كان في الاربع كيفيات فاما ان يكون
الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة
وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او
او في ثلث كيفيات فاقسامه حينئذ والمجموع ثلثة وستون ● وهذا فاسد
لان الاعتدال العرفي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات
على الوجه الذي ينبغي فاذا كان الاليق بحال المركب ان يكون مثلا
حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته لتلك النسب ما دامت
مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يخرج من ذلك بان يكون اجزاء الحار مثلا
عشرين والبارد عشرة او الحار ثلثين والبارد خمسة عشر او نحو ذلك
مما روعي فيه تلك النسبة وايضا ان يتركب منه نوعا … فذلك المركب
مثلا بتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد
مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان مع تلك الزيادة كان
المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف
فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال
الطبي لما ينبغي كما ان يخرج عن الاعتدال الحقيقي كذلك قوله والجواب
عنهما الى البحث عن بعض احكامها احترازا عن الفصل بين الاحكام بالابحاث
من الفصل الثاني بيان اقسام الاجسام الا ان الكلام قد انجر الى ذكر
بعض الاحكام هناك فذكر بقيتها هاهنا قوله وكل ما يلزم من فرض
عدمه تحقق محال لا اي كل ما لزم من وجوده عدمه كان مستحيلا او لو كان
ممكنا لامكن اجتماع وجوده وعدمه معا ● وانما قلنا فرضنا لان وجوده
مثلا لا يكون الا مفروضا قوله وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي

الغير المتناهي خطا غير متناه اذا كان هناك بعد غير متناه سواء كان
بعدا مجردا عن المادة او قائما فيها وسواء كان غير متناهية من جهة
واحدة او من جهتين او من الجهات كلها فانه يمكن ان نفرض فيه من مبدأ معين
خطا غير متناه وايضا يمكن ان نقطع منه من ذلك المبدأ ذراعا مثلا فيحصل خط
آخر غير متناه ايضا مع كونه انقص من الاول بذراع فاذا توهمنا انطباق
مبدأ الخط الثاني على مبدأ الاول لزم انطباق الثاني على ما ذكره
وهذا هو برهان التطبيق مع استحالة على الشرائط المعتبرة فيه ● لا يقال
هذه احكام وهمية لا يعتد بها في بيان احوال الاعيان الموجودة في
الخارج ● لانا نقول الاحكام الوهمية في المحسوسات صادقة وقد يلزم
الاعيان الموجودة في الخارج بحسب نفس الامر امور وهمية يحصل النفي كما
عنها او لا ترى ان الجسم يجب ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط
وهمية متقاطعة على زوايا قائمة واذا لم يكن كذلك لم يكن جسما
فكذلك البعد اذا كان غير متناه في الخارج وجب ان يكون بحيث يمكن
ان يفرض فيه ذانك الخطان والتطبيق احدهما على الآخر فيلزم ان يكون
الخط الذي لم يتناه بحسب نفس الامر من الوهم متناهيا بحسبها فيه والا لكان
حكم … الا من عدم تناهي الابعاد دون سائر الامور المعتبرة …
… تعدد … الا تناهي كما لا يخفى فيكون عدم التناهي محالا قوله
هذا برهان اخر هذا البرهان يدل على انه يمتنع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات
بالمرة وانه يمتنع لا تناهيها من جهتين معا واما لا تناهيها في جهة واحدة
فقط فلا دلالة على امتناعه اذ لا يمكن ح ان يفرض فيه الزوايا على
الزاوية بعد ما … واصل هذا البرهان هو البرهان السلمي بالترتيب
وهو ان يفرض محيط جسم … محيط … مثلا بل يفرض محيط دائرة
ونقسمه اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من
تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز … الرابع
التي هي اقطارها وتحدث عند المركز ست زوايا … والتي هي

التي هي ستة درج وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز
بل كل نقطة يفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد قسمت ههنا اقساما
ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان كل
منهما نصف قطر من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان
ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا للامتداد
وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين
المنفصلين بخط مستقيم يحدث مثلث متساوي الاضلاع لان
مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدها اعني التي
بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان ايضا
كذلك اعني الخط الواصل بين الضلعين المنفصلين متساويين
لتساوي الباقيتين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا
فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون الاضلاع ايضا متساوية
فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج
بينهما عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا
فرض امتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللا
تناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والتزم
ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون الامتداد ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتداد ما بقدر الابعاد
وقد سقط بما قررناه ما توهم من ان النسبة بالتساوي بين الانفراج
والامتداد انما يكون محفوظة اذا كان الامتداد متناهيا واما اذا كان غير
متناه فلا وكذا سقط ما توهم من انا لا نم انه لازم ان يكون البعد بينهما غير
متناه بل اللازم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل واحد منها
متناه لان امتداد الابعاد كلها معلوم جدا ومنشأ هذين التوهمين انا اذا
توجهنا الى الابعاد الانفراجية التي بين الضلعين لم نجد بعدا انفراجيا
معينا الا وللضلعين بعده امتداد وانفراج اخر اطول منه فلا يكون البعد المعين





المعين وهكذا الى ان لا يتدرج في المعين لانا نعلم اجمالا بالضرورة ان لا يجوز
حصول ذلك الا بعد من الانفراج يساوي الامتداد في اللاتناهي فان قلت
انفراج ضلعي الزاوية حالا وجد يكون البعد بينهما مساويا للامتداد معا لاحتياج
الى اعتبار المثلث والدائرة بل يكفيه ان يحيل بالشكل الاول من المقالة
الاولى من كتاب الاصول مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج منه
ضلعان محيطان بزاوية الى غير النهاية فان قال لما حاولنا ذكره قلت
يقيس الطريق الذي ذكره الطالبين لما ان حاذكرناه اسهل واقرب
للمستدل بالترس ان يتمسك بكل ضلعين من اضلاع تلك الزوايا حسب
ما ذكر وان يتمسك بان تلك الا قطار المفرقة خطوط على المركز اذا خرجت
الى غير النهاية وقع عرض الابعاد الذي فرض غير متناه بتمامه متناهيا
بينهما ولا شك ان المنحصر فيما بين ضلعين منها يكون متناهيا فكذا
اذا انضم اليه ما انحصر بين كل ضلعين اخريين من الاضلاع الباقية كان
المجموع ايضا متناهيا فيكون عرض الابعاد متناهيا هذا خلف لكونه غير متناه
وان فرض تقاطع خطين على نقطة كيف كان وفرض اخراج كل منهما
من طرفيه الى غير النهاية دل على التناهي بالوجه الثاني وبوجوه وبالوجه
الاول ايضا اذا اعتبر ضلعا زاوية قائمة او منفرجة فان القائمة
او المنفرجة يجب ان يكون اطول من كل واحد من ضلعيها
فيلزم ان يكون الانفراج مع كونه اطول من كل واحد من الضلعين
الغير المتناهيين محصورا بين حاصرين قوله دل على الوحدة اي
على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع هذا انما يتم اذا كان ما ذكره
من التعريف حدا له لا رسما وهو ممنوع قوله كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل
اي يجوز جمع الحقائق المختلفة في حد واحد مشتمل على القسمة كما في المثال
المذكور فانه في قوة حد من بالطبيعة كانه قيل الانسان والفرس هما
الحيوان الناطق او الحيوان الصاهل قوله وهو قولنا ان الجسم القابل
للابعاد الثلاثة قد تقدم ان الجسم ليس جنسا لما تحته بل من لوازم المقومات



ولا شك ان مفهوم القابل لاشتماله على النسبة لا يمكن ان يكون ذاتيا للجسم
الذي هو جوهر محض فلا يكون هذا التعريف حدا وكذا قولهم ان الطويل
العريض العميق ليس حاله سواء اريد بالطول والعرض والعمق ابعاد
محققة او متوهمة وكذا قول الاشعري ان الجوهر المنقسم ليس تعريفا له حدا
قوله والجواب ان تخالف الخواص يستلزم تخالف الانواع اي تخالف
انواع الاجسام التي لها تلك الخواص والاثار دون ان لا نزاع فيها انما الكلام
في اتحاد ماهية الجسم المطلق المشترك بين تلك الانواع واختلاف
الخواص والاثار لا يستند الا الى الصور النوعية الملحقة بالانواع لا
لا ينافي اتحاد المشترك بينها فلا يستلزم تخالف مفهوم هو الجسم اي
تخالف ماهيته مع الانواع قوله واطبق الجمهور بان الفروع
قضت ببقاء الاجسام وكذا القائلون ببقاء الاعراض يدعون
حكم الضرورة ببقائها ايضا وقد نوزع في ذلك بان ما ذكرتم حكم
وهمي عرض للنفس بواسطة تشابه المتجددات كما في الماء السيال
والبيضات الملتحقة بمقدار او شكلا ولونا والسبب في ذلك عجز
الحس عن ضبط ما به تمايز المتماثلات وقد يؤكد ذلك بان الاجسام
المركبة من العناصر كالحيوان مثلا يتحلل منها دائما اجزاء لطيفة مع ان
الاوهام يتبادر الى الحكم بانها باقية باعيانها قوله ويشكل
ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه لما كان هذا المنقول مستبعدا
جدا بل قريبا من السفسطة تصدى جمع للطعن في النقل رفعا لمنزلته
عن وصمة المكابرة ويكذبه حدوث الطفرة المشهور منه وتاوله قوم
بانه ذهب الى ان علة الحاجة هي الامكان وعلى ذلك ان الاجسام
محتاجة الى المؤثر حال البقاء [illegible] فتوهم ان معنى ان حاجتها
الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما
توهموه من كلامه لا ما هو مقصوده من انها غير باقية بذواتها بل محوله الى جاعلها
وحكم اخرون بان له باعتبار هذا القول الشنيع كما ان لنا بل بالعدم بقاء

بقاء الاعراض بامثالها كما اشرنا اليه قوله بان الاعدام من المؤثر
غير معقول وانه يرد ان الجسم لو كان باقيا لم ينعدم لذاته بل بالمؤثر
مختار وهو محال لان العدم الصرف الذي هو لا شيء محض لا يصلح اثرا له
وكذا الموجب كذا بان منه ولا احتياج للاجسام ليتصور انتفاؤه بطريانه
نظام تفصيل هذا الدليل مع ما يرد عليه مشهور مذكور في امتناع بقاء الا
الاعراض كما هو الاشعري ومن تابعه قوله فانه خال عن جميع الكيفيات
وان عرض له الروائح احيانا لمجاورة ذي الرائحة قوله فان العادة
قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها انما ذكر العادة لان ترتب وجود
شيء على وجود اخر او على عدمه ليس عندنا الا بطريق جريان العادة
بايجاده بعده اذ لا مؤثر في الوجود الا الله ولا وجوب عنه ولا عليه
بل ليس هناك الا احيانا فاذا تكرر سمي عادة والاستدلال بالتمثيل
في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا
لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا قوله وهذا الحكم ضروري
اي الحكم بان الجسم ليس مرئيا لذاته بل بتوسط اللون والضوء ضروري
يجزم عليه بان الهواء غير مرئي لخلوه عنهما بل المرئي اولا وبالذات
هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام ثم العقل بمعاونة
هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في
الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض قوله فذهب اهل
الملل اي اهل الشرائع المنسوبة الى الانبياء فان الاسلام
والنصرانية واليهودية منسوبة الى الروم فانهم يسندون الحوادث اليه
وبنا يعوق من ذلك ما يخطر ببالهم لانهم لا يثبتون صانعا وانه يحتاجوا
اليه وقد مرت في مباحث القدم اشارة الى تفصيل كلام الجمهور من الملل
في قدم العالم قوله لان الجسم لا بد وان يكون له وضع اخبر في
بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون الوضع دون الموضع كيف
الاجسام على اختلاف المذاهب في المكان ويتناول الحركة المستقيمة

والمستوين واعترض عليه بان بقاء الجسم على وضعه لا يستلزم كونه
ساكنا او لا يرى انا اذا فرضنا العالم الجسماني كله متحركا بالاستقامة
او بالاستدارة حركة واحدة لم يختلف له وضع مع كونه متحركا قطعا وا
والجواب ان هناك اختلاف وضع بالقياس الى امور ثابتة في الوهم
بخلاف حالة السكون اذ لا يتبدل فيه الوضع هناك اصلا وقد يجبر
الوضع فيقال الجسم لا يخلو عن الكون في حيز فان كان الجسم في ذلك
الكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز كان الجسم ساكنا والا كان
متحركا ويرد عليه انه يلزم ح ان يكون المتحرك في مكانه غير خارج عنه
ساكنا وقد ينتقض ايضا بالجسم في اول زمان حدوثه فانه ليس
ح متحركا وقد يجاب بان ذلك يستلزم المط وكلامنا في الجسم الباقي وقد
وقد يقال ان الجسم ان كان متصفا بالانتقال عن مكانه كان متحركا
والا كان ساكنا فيندفع النقض وان اعتبر انتقاله عن المكان او
الوضع على سبيل منع الخلو اندفع ذلك الايراد ايضا الا ان اعتبار
انتقال الوضع وحده كاف كما عرفت **قوله** واما السكون فلانه
لو كان قديما امتنع زواله يعني ان الكون امر وجودي فلو كان
قديما لامتنع زواله لان كل موجود قديم يمتنع زواله بالذات واما
بغيره وانما اعتبر بقيد الوجودي لان الاعدام الازلية يجوز
انتفاؤها كاعدام الحوادث اليومية **قوله** لان فعل المختار محدث
قد عرفت ما فيه من ان هذا المختار اذا كان مختارا بالوجه المقتضي
يجب تقدمه على وجود اثره تقدما بالذات لا بالزمان **قوله** لزم
من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر اي اذا كان الواجب الموجب
موثرا فيه بلا توقف على شرط كان علة تامة مستلزمة اياه ازلا
لا يتطرق اليه تغير اصلا كما يتصور تطرقه الى المختار بتغير ارادته
او تعلقها فكان ... دوام الاثر مستلزما لدوام ذلك الواجب
فيكون ممتنعا بالغير وان كان ممكنا في حد ذاته وتم قيل ان المكان

يقال ان امكان الملزوم في ذاته لا يستلزم امكان لازمه وهذا
مبحث جدير بمزيد التامل بامعان النظر فيه **قوله** وذلك الشرط ان كان
ممكنا يعني ان ذلك الشرط لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان اللوازم
المشروط به اولى بالحدوث بل يجب ان يكون قديما وح ان كان
ممكنا عاد التقسيم اليه ولزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا توقف على الشرط دفعا للتسلسل في امور مترتبة موجودة معا فيمتنع
زواله فيمتنع ما يستند اليه ايضا وان كان واجبا لزم من وجوب
العلة والشرط معا امتناع زوال القديم اللازم لهما **قوله** فلانا
اي الاجسام عندهم منحصرة في الفلكيات والعنصريات وحركة الفلكيات
واجبة ومن العنصريات جائزة واقعة فلا يكون سكون شيء
منها دائما ممتنع الزوال فتأملوا واما التحقيق فهو ان الاجسام متساوية
متحيز على كل منها ما جاز على الاخر من الحركة فلا يتصور ذلك الا بخروجه
عن حيزه **قوله** ثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة
والسكون وذلك لان ثبوت الحركة والسكون لها انما يكون في
ضمن جزئي قطعا فاذا لم يخل منهما لم يخل عن جزئياتهما **قوله** وينقضي
منها قدر متناهيا كما اذا فرضنا من الان الى الازل ومن
زمان الطوفان الى الازل وقد تقدم منا تحقيق برهان التطبيق
على مذهبي المتكلم والحكيم بوجه لا مزيد عليه **قوله** نقول ان كل حادث
موصوف بالامرين المتنافيين باعتبارين هذا جار في ما تقدم
في مباحث العلل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول
باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان من الخارج احديهما
بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فكذا هاهنا كل واحد من السلسلة
سابق باعتبار ومسبوق باعتبار فكان هناك جملتان متطابقتان
متغايرتان من الخارج احديهما بحسب المسبوقية والاخرى بحسب السابقية
وبحسب التصاعد كان ما نحن بصدده ان اعتبر زيادة السوابق بواحد

بواحد ومن التنازل ان اعتبر زيادة المسبوقات بواحد غاية
لتوافق الاضافتين اعني السابقية والمسبوقية من الطرفين كما في
وجوب ذلك من العلة والمعلولية وقد عرفت هناك ان هذا الدليل
راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنته في تحصيل الجملتين كما لا يخفى
من فارغ بلا عمل منا قوله فلان الضرورة قاضية بحدوث
ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية وذلك لان تلك الحوادث
المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا فالذي لا ينفك عن تلك الحوادث
لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بالضرورة واذا لم
يوجد قبله كان حادثا مثله واما قوله الثاني فلانه لو كان
يكون من القدم منفكا عن الحوادث اولا والثاني يلزم منه
قدم الحوادث فان تم دل على ان ما لا ينفك عن الحوادث
سواء كانت متناهية او غير متناهية يكون حادثا ويرد عليك
مناقضة في غير المتناهية اه ولقائل ان يقول اعلم انهم استدلوا
على حدوث الحركة بانها تقتضي المسبوقية بالغير لانها انتقال من
حالة الى اخرى واما لانها الكون الاول في المكان الثاني كما مر
فاورد عليهم انكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير ان نوع
الحركة وماهيتها تقتضي المسبوقية فممنوع وان اردتم بها انها تقتضي ان
يكون كل جزئي منها مسبوقا بالغير فمسلم لكنه لا يجوز ان يكون لها
جزئيات متعاقبة غير متناهية بان يكون قبل كل حركة جزئية حركة
اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة في ضمنها محفوظة بتعاقب تلك الا
الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها
ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه
لا يوجد قبل ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير فتعقبوا هذا الا
الايراد تارة بان ماهية الحركة تستدعي لذاتها المسبوقية وتارة بان

بان تعاقب افرادها الى غير النهاية ممتنع اما الاول فبان يقال ان
ماهية الحركة مركبة من امر يتقضى ومن امر يحصل لان الحركة لا بد وان يكون
منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المتقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي متعلقة بالمسبوقية بالغير
فلا يكون قديمة وقد اجيب عن ذلك بان ماهية الحركة حاصلة
في كل واحد من الامرين المتقضي والمتحصل باجزائهما لان الحركة لا تنقسم الا
الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المتقضي والمتحصل بالمتقضي
مسبوقية الماهية وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضي الى جزئين
يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا
جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وهذا معنى قوله نوع الحركة
باق مع الامور المتقضية والامور الحاصلة والتركيب من امر يتقضى و
من امر يحصل يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فيلزم ان يكون
كل شخص منها حادثا لتركبه من المتقضي والمتحصل فيكون ذاته
المشخصة متعلقة بالمسبوقية بالمتقضي الذي هو جزؤه دون ماهيته الكلية قوله
لم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم ممنوع بان ماهية
النوع هي الانتقال او الكون الثاني كما مر فلا بد ان يكون مسبوقة
بغيرها وربما يناقش في هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون
الانتقال مسبوقا بوضع حاصل من انتقال سابق وهكذا الى لا نهاية
له فيكون ماهية الانتقال في كل فرد من افرادها مسبوقة بشيء حاصل
من فرد اخر منها الى ما لا يتناهى وهكذا الحال في الكون الثاني فانه
يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ثان ايضا ويتعاقب افراده الى
ما لا نهاية له فيكون ماهية الكون الثاني في كل واحد من افرادها
مسبوقة بغيرها من افرادها وهذا المقدار ايضا تابع الافراد الى غير
النهاية كما في كون المتحرك غير مسبوق بالعدم غير خال عن حركة شيء من
الازمنة الماضية التي لا تتناهى سواء وصف بجهة الحركة المستمرة في الخارج

الماني على هذا الوجه بالعدم اولا لما ارتلاحق افرادها اى دنة الى
غير النهاية كاف من القاف بحل الحركة بها وعدم خلوع عنها في الازمنة
الاتية التى لا انتهاء سواء وصف الحركة المستمرة في المستقبل على هذا
الوجه بانها ابدية ام لا • وى حاصل ان ماهية الحركة ان سلم انها ليست
المسبوقية نافت ان يكون مستمرة في الملاح لمحلها في ضمن فرد معين او
او افراد متناهية لكنها لا ينافى استمرارها لم يتعاقب افراد لانها
لها فقد لاح ان المعركة بين الفريقين هي تعاقب الحركة
المتى الى غير النهاية وان ذلك حلل يجوز ام لا • لا انفعال اذا اخذت
ماهيتها المسبوقية لذاتها لم يوجد شئ من افرادها من الازل الا
لكانت الماهية في ضمن ذلك الفرد غير مسبوق شئ وح كان محلها
الازلى خاليا عنها لانا نقول ليس الازل ام الحدود كدا معنا
حتى يرد دينه بانه ان وجد فيه حركة كانت قديمة وان لم توجد
خلا محلها الازلى عنها مطلق بل كل زمان يوجد من اجزاء الازل يوجد
فيه حركة ويكون قبله زمان اخر توجد فيه حركة اخرى سابقة على الاولى
وهكذا المسبوقية الحركة لذاتها لا ينافى من تعاقب افرادها الى لا انتهاء
له واستكشف ذلك بحال الابد فانه ايضا ليس محدود كذا معينا
توجد فيه حركة مخصوصة توصف بانها ابدية لا يزول اصلا بل كل
زمان يوجد من اجزائه توجد فيه حركة ويكون بعده زمان اخر توجد فيه
حركة اخرى هى متاخرة عن الاولى مقارنة لعدمها الطارى عليها
فلا توصف شئ من تلك الافراد بالابدية مع كون الحركة المستمرة على محلها ابدا
• فان قلت الحركة الموجودة في الخارج هى بمعنى التوسط بين
المبدا او المنتهى فلا بد ان يكون مسبوقة بالمبدا • قلت جوابه على
قياس ما قد عرفت من الانفعال وكونه مسبوق بالى الا المنتفى
عنها • منقول هنا جاز ان يكون التوسط مسبوق المبدا الذى هو كونها
اخر وهكذا فيتعاقب افراده الى لا النهاية له فان قلت الحركة بمعنى

التوسط واحد شخصي لا يتعدد ما لم تنقطع الحركة كما تبانى فيلزم ان
يكون دورات كل فلك من الازل الى الابد كما صورنا بجميعه
حركة واحدة شخصية مسبوقة بالعدم واندفع كما اختر فوابه • فلعل
اعتراضهم بذلك انما كان في الحركة بمعنى القطع واما الحركة التى يعبر
عنها بالتوسط فقد تعالوا انها حالة توجد للجسم في ان لا امتداد
لها في نفسها ولا انقسام لكنها يستلزم امرا ممتدا ايضا لا مع
تبدل او حصاحه او امكنة الذى لا يتصور الا في زمان وهو كون
هى اى تلك الحالة ثابتة في كل ان من ذلك الزمان في ذاك يكون
تلك الحالة غير مسبوقة بالعدم ومستلزمة للتبدل والانتقال من وضع
الى وضع مع بقاء تلك الحالة بعينها على وجه يتعاقب مثال لبدلا
وانتقالات غير متناهية من وضع الى وضع • وكانهم ارادوا بماهية
حركة القديمة هذه الحالة المستمرة التى توصف في كل ان بانها توسط
بين المبدا او المنتهى المعينين • وقبل ذلك الان بانها توسط
بين مبدا ومنتهى اخرين وهكذا الى ما لا نهاية له فالوا وهى
الحالة المستمرة في ذاتها المستلزمة للتجدد ان التفت اليه وصفت
بلا توانه بهى الواسطة بين حالتى القدم والحدوث ولولا هم تصور
ارتباط احدهما بالاخر لان الحادث لا يكون علته التامة الا بالوجها
قديمة والقديم اذا كان علة تامة لشئ لا يتخلف معلوله فلا بد فى
حادث من سلسلة علله الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته
الى حادث بل لا بد هنا كلمن امر ذى وجهين استمرار وعدم استقرار
فمن حيث استمرار يستند الى قديم ومن حيث عدم استقراره المحتاج المفتقر
لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم فينتظم به عالم
الحوادث مستندا الى المبداء القديم كما هى تدويعه • واما الثانى فى
بيان استحالة تعاقب الحركات الى غير النهاية فبيان يتمكن بطلق
على الوجهين المذكورين في متن الكتاب • ويرد عليه ما ذكره الناظ

والحقيقة ما قد عرفت من ان برهان التطبيق يتم بشرطين احدهما اجتماع
الاحاد في الوجود اما خارجا او ذهنا والثاني ترتبها طبعا
او وضعا وقد فقد ههنا الشرط الاول • واجيب عنه بان التطبيق
لا يتوقف على وجود الاحاد معا لان احدى الجملتين اذا انطبق
لها مع قطع النظر عن وجودها خارجا والذهن احد الامرين
وهو منقوض بمراتب الاعداد التي لا تتناهى بديهة والفا ماء
وايضا ان اراد ان تلك الاحاد مع كونها معدومة خارجا وذهنا
يمكن ان ينطبق بعضها ببعض اما مع التساوي واما بدونه فهو باطل
ضرورة ان وقوع شيء بازاء اخر فرع لان يتوقف على وجودها
في زمان الوقوع اما في الخارج واما في الذهن وان اراد ان
تلك الاحاد اذا وجدت معا في الخارج او الذهن لم يخل عن قبول
الانطباق على احد الوجهين فانما يتم اذا امكن وجودها معا في احد
وهو ممنوع • فان قيل ليسوا يعترفون بان هذه الاحاد بكثرتها بالاسرة
معلومة للمبدأ ومن علم الملأ الاعلى وذلك يكفينا من اتمام دليلنا
قلنا لعلهم يثبتون تلك العلوم على نحو غير الوجه الذي او لعلهم
يثبتون لها ترتبا من تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها كما يقال
اشارة الى النهاية انما الدفع • وقد تعال كلام من مباحث الشيخ
ان التطبيق يتم فيما ضبطه الوجه اما على الاجتماع ولكن على التعاقب
كما في الحوادث فان التطبيق فيها يكون حاصلا بحسب الوقوع سواء
توهمناه او لا واما التطبيق في مراتب الاعداد فوهمي محض ينقطع بانقطاع
الوهم لان القوى الجسمانية متناهية الاثار عندهم •
قال الامام الرازي في المطالب العالية هذا ما حصلناه في
تقرير الحجة بعد الافكار المتوالية في مدة اربعين سنة • وقد تمسك
في ابطال تعاقب الحركات الى غير النهاية بان كل حركة فهي
مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع عدماتها في الازل فلا توجد حركة منها

حركة منها في الازل والا اجتمع وجودها وعدمها معا وهو محال والدفع
ولكن عنه بانكم ان اردتم باجتماع العدمات في الازل اجتماعها
في جزء معين من اجزائه فهو ممنوع اذ ما من جزء يفرض في الازل
الا وينتهي عنده واحد من تلك العدمات لوجود حركة عقيبه وان اردتم
به انه لا يترتب على بدايات تلك العدمات كما يوجد ترتب في بدايات
وجوداتها فهو مسلم ولا يلزم من اجتماع بعض الوجودات مع بعض
العدمات محذور والحقيقة ما قد عرفت من ان الازل ليس امرا محدودا
وذلك على عكس الابد فان الحوادث اذا فرضت متلاحقة متعاقبة
بغير نهاية لم يكن شيء منها ابديا فيجتمع عدماتها في الابد على معنى انه
لا يترتب في نهايات تلك العدمات كما يوجد هناك ترتب في نهايات
الوجودات فلا يوجد جزء من اجزاء الابد الا وينتهي عنده واحد من
الوجودات ولا يجتمع في زمان معين منه وجود وعدم الشيء الواحد بل
لشيئين فاستوضح حال الازل بالعكس على حال الابد فان جميع
ما ذكرناه من حال الابد يتعاقب الحوادث فيه وكثير من الصفات
محلها بحيث يسهل علينا ادراكه بخلاف حال الازل وما ذكرنا فيه
فقد ثبت لكنهم قالوا ان ذلك بخلاف الوهم حيث توهم ما لا يتناهى حاصلا
بالفعل سواء كان مجتمعا او متعاقبا كما في الازل والحوادث الواقعة
فيه لذلك تحير الوهم فيتابعه العقل في ادراكه ازليته بل واما الابد فلا
يتوهم منه في حوادثه التي تقع فيه حاصلا بالفعل الا ما كان متناهيا
وعجز الوهم لا يلتفت اليه لان العقل يدرك كلا منهما اجمالا ويحكم بصحة
ما ذكرناه منهما ولقائل ان يقول لا نسلم ان الكون اذا توقف
اه هذه مناقشة واهية لان الكلام على تقدير كون الكون
قديما فلو كان لكل شرط موقوفا عليه او فان كانت هذه الشروط
مجتمعة معا لزم التسلسل المستحيل كما قررناه هناك وان كانت متعاقبة
كما ذكره لم يكن الكون الموقوف على بعض تلك الامور المتعاقبة قديما

قدیما قطعا وهو خلاف المفروض هذا وغیر تعال لانم ان السکون
امر وجودی بل هو عدم الحرکة عما من شانه ان یکون متحرکا فاذا کان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمیة الازلیة یجوز زوالها
کاعدام الحوادث الیومیة علی ما مر • واجیب عن ذلک بان الکون
ای حصول الجسم فی الحیز امر محسوس فیکون موجودا وهو تمام ماهیة الحرکة
والسکون وامتیازهما بالعوارض الخارجیة فیکون السکون موجودا
کالحرکة • وقد یشعر عنه بتغییر الدلیل فیقال لو وجد جسم قدیم لزم
احد الامرین اما ان یکون له کون قدیم واما ان یکون له قبل کل
کون کون لا الی نهایة والکل لازم بقسمیه • اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من کون فذلک الکون ان وجد الکون غیر مسبوق باخر
لزم الاول وهو ظ والا لزم الثانی اذ لو وجد کون لا کون قبله
لزم خلو ذلک الجسم عن الکون • واما بطلان القسم الاول فلما بیناه
من حدوث السکون • واما بطلان القسم الثانی فبالتطبیق واعتبار
تضایف السابقیة والمسبوقیة واعتبار اجتماع العدد فانه
من الازل جملة مانورد وح سقط مؤنة بیان کون السکون وجودیا
وکذا امتناع خلو الجسم عن الحرکة والسکون • وقالوا ایضا لا نجوز
ان یکون الشرط الذی یتوقف علیه السکون القدیم عدمیا کعدم حادث
مثلا فاذا وجد ذلک الحادث زال السکون لزوال شرطه لا لزوال
الواجب حتی یحکم بامتناعه • واجیب بان القدیم اذا توقف
علی عدم حادث کان منافیا لوجود ذلک الحادث ضرورة ان وجود
المشروط ینافی انتفاء شرطه فیتوقف وجود الحادث علی انتفاء
ذلک القدیم فلو توقف انتفاؤه علی وجود الحادث دار • وفیه
بحث لان اللازم من منافاة القدیم لوجود الحادث ان لا یجامع
وجود الحادث بل یستلزم عدمه ولا یلزم من استلزامه ایاه توقفه علیه
لیدور • فان قلت اذا جاز زوال العدمات الازلیة الممکنة دون

الوجودات الازلیة الممکنة قلت ذلک لان الوجود الممکن الازلی
لا بد ان یستند الی وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلیة مستندة
الیه ایضا دفعا للتسلسل فیکون زواله مستلزما لزوال الواجب
الممتنع فیکون ممتنعا بغیره ابدا کما مر واما العدمات الازلیة الممکنة
فیجوز ان یستند کل واحد منها الی عدم ازلی اخر ممکن من غیر ان
ینتهی الی عدم واجب ای عدم الممتنع بل یترتب العدمات الممکنة
بحسب ذاتها الی ما لا نهایة له کما فی عدمات الحوادث المتعاقبة
فاذا زال بعض تلک الاعدام بوجود بعض تلک الحوادث زال
العدم المستند الیه ویکون زوال ذلک البعض من الاعدام مستندا
الی زوال بعض اخر وهکذا الی ما لا نهایة له فیترتب وجودات الحوادث
وزوال عدماتها الازلیة متعاقبة متسابقة الی ما لا یتناهی
ولیس ذلک بتسلسل • فان قلت یجوز ان یستند الوجود الممکن
الازلی الی شرط عدمی ممکن ازلی مستند الی اخر وکذلک الی ما
لا یتناهی وح جاز زوال ذلک الوجود الازلی کما صورته
فی العدم الازلی • قلت ذلک محتمل فیرد المنع علی قوله واما بواسطة
ازلیة مستندة الیه ایضا دفعا للتسلسل فان الواسطة الازلیة
اذا کانت عدمیة لم یلزم من عدم استنادها الیه تسلسل کما عرفته
ومرجعه الی ما ذکرنا من جواز کون السکون القدیم متوقفا علی
شرط عدمی فیزول بزواله • وانما اطنبنا فی هذا المقام
لینکشف لک ان منع الشیء مما تحیرت فیه الاوهام ولا یخفی علیک
ان القدح فی دلیل خاص لا یستلزم القدح فی المدلول لاحتمال
العلم به من دلیل اخر • واعلم انه قد وقع فی بعض نسخ الشرح الحاقات
منها ما هو مذکور ههنا قررناه ومنها ما لا طائل تحته یعتد به
کما لا یخفی علی من اتقن المباحث التی اوردناها ههنا
اشار الی حدوث الاجرام الجسمانیة لان اللازم من حدوث

من حدوث الاجسام حدوث الاعراض القائمة بها دون الاعراض
القائمة بالمجردات الا انه لما لم يثبت وجود تلك المجردات لم يلتفت
الى الاعراض القائمة بها فلذلك قال المص ويستحيل قيام
الاعراض الا بالاجسام ثبت حدوثها واراد بقوله فيما مضى
الاجسام استحالة قيامها بانفسها نظرا الى ان عالم الاجسام الازل
الحال منها من صورها واعراضها حادث وكذلك النفس الناطقة
الانسانية المجردة والاعراض القائمة بها حادثة لكن ليثبت و
اما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل على وجودها ولم
المتيقن بوجود ما حادث بكله قوله اراد ان يشير الى جواب
القائلين بقدمها وذلك لان مضمون المدعى لا يفيد الا نفي كون
الثبوت الا لارع شبه الخصم قوله تقرير الدليل الاول منهما
ان الاجسام لو كانت حادثة اي ليست الاجسام حادثة
اذ لو كانت حادثة اه فالبرهان خلفي فلذلك قال فينا
انه هو المدعى لان الخلف اللازم على تقدير عدم المدعى هو كون
المدعى لا ان ما يعود عدمه كما لا يخفى قوله وبطلانهما الا ان
اما الدور فقط واما التسلسل فلانه في امور موجودة مجتمعة مترتبة لان
الكلام في المؤثر الموجود قوله فذلك المؤثر لا يخ من جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا
اثاره حاصلا في الازل او لا اراد بجميع ما لا بد منه جميع ما يتوقف
الارادة عليه تاثيره من وجود وشرط كتعلق الارادة مثلا
ان كان فاعلا باختيار على ما زعم ان الصور هنالك مانع و
التفصيل من الترديد بان يردد في جميع ما لا بد منه في تاثيره
الاثر الصادر عنه اولا لم يتخلف المؤثر عن ذلك الاثر ويرد في
لا بد منه في كونه مؤثرا في الاثر الصادر عنه ثانيا وهكذا قوله فعلى
الاول يلزم قدم اثار لان الاثر الاول لازم له بحيث يستحيل انفكاكه عنه
الاثر الثاني لازم لمجموع المؤثر والاثر الاول كذا قبل لزم قدم

الجميع قوله فليفرض فرادة مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية
هذا هو الدليل الذي تمسك به من امتناع تخلف المعلول عن
علته التامة كما سبق قوله وان كان الثاني كان ذلك
ترجيحا ومن بعض النسخ ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي
على الاخر وذلك لان الترجيح اي حصول من المؤثر المستجمع
لجميع الامور المعتبرة في تاثيره مشترك بين الوقتين فوقوع
احد الطرفين في احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح و
ان فرض هناك ترجيح كان بلا مرجح وكلاهما محال
قوله فلا بد وان يتوقف على حادث اخر اي فلا بد
ان يتوقف تاثيره على حادث اخر فلا بد ان يتوقف تاثيره
على حادث ولفظ اخر خارج عن الفائدة اذ محصول الكلام
ان جميع ما لا بد منه في المؤثرية اذا لم يكن ازليا كان بعضها
حادثا ولا بد لذلك الحادث من مؤثر فينتقل الكلام اليه
قوله يلزم الدور او التسلسل في المؤثرات المترتبة
المجتمعة في الوجود وبطلانهما واما التسلسل المذكور في قوله
ويلزم القدم من الحوادث لا الى اول فمختلف فيه فللمتكلم في
مقام المنع ان يلتزم صحته فلا يتم الدليل على ما هو مطلوب المستدل
ههنا اعني قدم الاجسام ونفي حدوثها نعم يلزم ان يكون
صدور الحادث عن القديم بتسلسل من حوادث متعاقبة غير
متناهية كما هو مذهب الحكماء في الحوادث اليومية فان
مثل تلك الحوادث المتعاقبة معدة للمعلول الحادث الى المؤثر
القديم فلا بد لذلك الحادث من مادة لان القرب صفة لها
بالحقيقة وتلك المادة لا بد وان تكون قديمة والا احتاجت
الى مادة اخرى ويلزم التسلسل كما تقدم تقريرها في مباحث
الحدوث ولما لم يخل عن الصورة كانت الصورة ايضا

ايضا قديمة فيكون الجسم قديما فلنا هذه المقدمات باسرها
ممنوعة عندنا لم لا يجوز ان يكون تلك الحوادث امورا اعتبارية
كتعلقات الارادة القديمة او تصورات متعاقبة لا الى حد
ويكون كل سابق من التعلقات او التصورات شرطا
للاحق الى ان ينتهي الى تعلق او تصور هو شرط لحدوث
الاجسام فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة
يدل على ان المختار من الجواب من شقي الترديد هو ان جميع ما لا بد منه
من المؤثرية حاصل من الازل لان حديث الترجيح بلا
مرجح انما هو من هذا الشق الاخر وحاصله ان جميع ما لا بد منه
من التاثير وان كان حاصلا من الازل لا ان الزمان
هناك موهوم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد الوهم
فطلب الترجيح من تلك الاجزاء لوقوع الاثر سواء كان زمانا
او غيره من الاحكام الوهمية من الامور الوهمية الصرفة التي
غير معقولة اصلا ولا وجود للزمان الا مع اول وجود العالم
ولا ترجيح بلا مرجح في وجود الزمان لما عرفت وكذا وجود
جزء من العالم فلم يكن قبل الزمان موجود من حال ابتداء وجود
الزمان وانت تعلم ان المقدمة القائلة بعدم امكان وقوع
ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان مستدرك
في الجواب بل يكفي ان يقال قبل وجود الزمان لا وقت
محقق حتى يطلب هناك ترجيح بعض على بعض وقد وجد الزمان
وجزء من الاجسام معا فلا اشكال اصلا ومع كونه مستدركه
يرد عليه ما ذكره الشارح من انه يلزم ان لا يكون جميع ما لا بد
منه من المؤثرية فيما عدا الزمان حاصلا والمقدر خلاف
هذا وقد قيل ان المجيب قد اختار من الجواب الشق الاخير
وبين ذلك الامر الذي يتوقف عليه التاثير وليس حاصلا في الازل

وليس حاصلا في الازل هو ابتداء الزمان فان المتوقف ابتداء
الزمان لما كان حادثا احتاج الى مرجح حادث فقد حدوثه
اجيب بان الفاعل عندنا مختار فله ان يرجح بلا داع مرجح
فيكون هو الممحض والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر
الهارب وامثالهما كان لم يكن ما اورده ان رجحنا جواب
واما تجه عليه اذا اختير من الجواب ان جميع ما لا بد منه من التاثير
حاصل في الازل كما توهمه على ما يدل عليه حديث الترجيح كما
قررناه • وانت تعلم ان تقرير هذا القائل يشتمل على استدراك
منه وهو حديث المنع ايضا اذ يكفي ان يقال ان الفاعل مختار
يرجح وجود العالم زمانا او جزء منه على عدمه بمجرد اختياره بلا داع
داع اليه قوله والجواب الصحيح انه يقول اختصاص ذلك الوقت
بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر لاجل تعلق الارادة القديمة
يرد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو من وجوه هذا التعلق
ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون وقت اخر لزم الترجيح بلا مرجح
لان الترجيح حاصل من ذلك التعلق بعد الاوقات بالنسبة الى الافعال
لعل الارادة القديمة تعلقت من الازل بوجوده في وقت معين
فاذا حضر ذلك الوقت وجد لذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر
حادث • لانا نقول لزم يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي
هو حادث فينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة الوقتية
حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق اخر حادث ولكذا
تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا خلو النفس
من مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم كما مر واما ان يقولوا ان التعلق
امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان الذي يشهد به ان
كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى ما يخصصه بوقت حدوثه قوله

قوله ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر بحث عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة اصلا او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية عند الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي نفاه المتكلم قوله فلا بد له من غاية من الايجاد وذلك لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار احد طرفي الا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الا اذا دعى تركه بالعكس اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها لان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته ومتغايرا فوجب ان يكون للمبدأ الموجد من الاجسام موجبا فيكون قديمة قوله هذا انما راى بعض فان الاشاعرة ومن اتبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا داع يرجح اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح بها على ما اشتهر منهم واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فانهم ادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه منزه عنه ولم يرجع الغرض اليه لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واليه الاشارة بقوله عند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل واما الحكماء فقد زعموا ان العلوم تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا بالغرض ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وقالوا انه كامل في ذاته وصفاته راجعة الى ذاته فعله بالفعال علي...

واحق وجوه مهابيت لنفيضا لها عنه فيكون فاعلا لذاته وغاية لفعله بالمعنى الذي صورناه من مباحث العلة الغائية وانما نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار ... كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له تعالى اتفاقا واما قوله ولانه فوق الكمال فاشارة الى ان كمال الشيء في نفسه بانتفاء جهات النقصان عنه وحصول جهات الكمال فيه بكلها ومثال مرتبة اخرى اعلى من هذه المرتبة وهي ان يكون في رتبة الكمال ورفعة شأنه ... فيه بحيث يستحيل ان لا يفيض الكمال منه على غيره ولا يزول عنه الفيضان فالذي يكون في هذه المرتبة العليا فوق الكمال لا بد ان يكون فاعلا لانه فوق الكمال وهذا هو الغاية والنهاية من الكمال اذ لا انفكاك في الفيض والتكميل بل يستحيل المفارقة ايضا قوله ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما تبين عندهم من ان المادة يمتنع خلوها عن الصورة فان كانت واحدة كان الجسم المركب منهما قديما بشخصه وان كانت متعاقبة كان قديما بنوعه وباقي المقدمات المذكورة في الدليل الثالث قد تبينت الاشارة اليها في الكتاب قوله وقد عرفت ما فيه ان الاشارة الى ما اعترض به هناك على الجواب فارجع اليه قوله تقرير الرابع هذا هو الاستدلال بقدم الزمان ... على قدم الجسم وتقريره الاظهر المشهور ان يقال لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا يمتنع وجوده معه فذلك الزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا قديمة فيكون محلها اي الجسم قديما وهو المطلوب واجيب عنه بان سبق عدمه على وجوده انما يلزم اذا كان الزمان معدوما واما اذا لم يوجد اصلا كما هو مذهب من قال ان الزمان امر موهوم

بوجوه

موهوم خلاء وايضا لانم ان ذلك السبق يستدعي كون السابق ا
مقارنا للزمان ليلزم ذلك الخلف والنهاية من المتن بقوله والقبلية
لا تستدعي الزمان واما تقرير ان يع للدليل الرابع فنقول ان قبل
قبل كل حادث حادث لا الى اول وذلك ينافي القول بحدوث
العالم اما الاول فلان الزمان لا يقبل العدم بل هو مستمر وذلك
لان كل حادث مقدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها القبل
البعد ومنع القبلية بثبوتية موجودة الزمان كما تقرر
فقبل اول الحوادث فرض زمان معين هو مقدار حركة
مخصوصة هي حادثة ايضا فينتقل الكلام اليها فقبلها
ايضا زمان وحركة مخصوصة اخرى وهي حادثة ايضا وهكذا الى
كل حادث حادث لا الى نهاية من زمان مستمر واما الثاني فلان
تلك الحوادث المتسلسلة لا الى اول اعني الحركات المتعاقبة لا الى
بداية يستلزم قدما قدما **قوله** تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي
الزمان فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث زمان حتى يلزم من
الحوادث المنافي لحدوث العالم **قوله** تدبر فيه اشارة
الى ما اورده هنا على هذا الجواب **قوله** الاول من ا لعله
الفاعلية اي الاول ماخوذ من العلة الفاعلية حيث قيل فيه
ان المؤثرة اما ان يجمع جميع ما يتوقف عليه المؤثرية اولا والثاني
ماخوذ من العلة الغائية حيث قيل ان الفاعل لا يجوز ان يكون
محتاجا الى فعل لغاية والثالث ماخوذ من العلة المادية حيث قيل
ان مادة الاجسام يجب ان يكون قديمة والرابع ماخوذ من العلة
الصورية بناء على تشبيه الزمان او الحوادث المتعاقبة بالعلة
الصورية **قوله** لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف
وانما قيد التعلق بذلك لان تعلق التاثير من الاجسام جائز
للعقول عندهم **قوله** اي ليس بجسم ولا جسماني اراد بالجسماني

اراد بالجسماني الجوهر الذي هو جزء للجسم المطلق كالمادة والصورة
او جزء لنوع منه كالصورة المنوعة للاجسام والجوهر المتعلق بالا
لاجسام تعلق التدبير كالنفس الناطقة ولك ان تعمم في
الجسماني ايضا هو جزء الجسم احد الوجهين وتجعل النفس الناطقة
داخلة في الجوهر الذي استدل بهذا الدليل على عدمه لانها كما
لعقل تشارك ذات الباري في انها ليست متحيزة بالذات ولا حالة في متحيز بالذات
اي صحيفة ربعة الرجل العيب والريبة وكذلك الدخل
بالتحريك يقال في هذا الامر دخل ودخل يعني العيب والريبة في
الدليل هو الضعيف والزيف فلذلك فسر المدخولة بالضعيفة المزيفة
واحد من جميع الجهات اي لا تكثر في ذاته بل هو
احدي الذات بلا شائبة تركيب لا في صفاته لانها عين ذاته
والا لتعذر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولاشك
ان صدور المركب عن العلة انما يكون بصدور مفرداته عنها فلا حاجة
الى قوله وليس واحد منها علة للاخر الى اخره لان ذلك انما يجوز
اذا صدر عن المبدأ احد الجزئين اولا وصدر عن هذا الجزء الجزء
الاخر وقد بين فيما بعد انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول احد
جزئي الجسم اعني الهيولى والصورة لكنه بالغ في نفي صدور الجسم
عن المبدأ اولا بان ذلك اما بان يصدر عنه كل واحد من جزئيه
ابتداء واما بان يصدر عنه احدهما ويجعله علة للاخر فيصدر الاخر عنه
او بغير واسطة مطلقة للاخر عن المبدأ بتوسطه والثاني ايضا صدور
احدهما عن المبدأ وصيرورته علة او واسطة للاخر يبطل بتقدير الاول
فيلزم ان الصادر عن الواحد الحقيقي امران من مرتبة واحدة والمراد
بالواسطة المطلقة ما يتوسط بين الفاعل ومنفعل القريب بالنسبة اليه
والتوسط بهذا المعنى يستلزم كون الواسطة بجميع جهاتها متوسطة بخلاف
بخلاف التوسط في جهة المائية او تشافيت الافراد كما هو مذهبهم

وهو الصدور ابتداء

لتصدر الاخر عن المبدأ

من كون الصورة شريكة لفاعل الهيولى مع بجواز ان يقال لم لا
يجوز ان يكون احدهما واسطة لكن غير مطلقة فلا يلزم ان يتعدد من
المبدأ او امران ابتداء وليس كذلك اي ليس متقدما احدهما على
الاخرى بالشخص لان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة والصورة
علة فاعلة لتشخص الهيولى فلا تقدم لاحدهما من حيث التشخص
على الاخرى قوله اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها
اي الصورة سواء كانت جسمية او نوعية لا يتصور كونها مؤثرة و
وفاعلة لوجود شيء من الخارج الا بعد كونها موجودة في الاوجدا
من الخارج الا للمشخصات دون المبهمات وتشخص الصورة موقوف
على المادة لما تقدم انها علة قابلة لتشخصها قوله ضرورة
كون المادة متاخرة عنهما لانها معلولة لها وذلك لان ما عدا
الصادر الاول يكون معلولا له مطلقا اما بواسطة
او بغير واسطة فيكون ما عداه متاخرا عنه ضرورة
قوله لا فرض لا صحاح بالفرض بينهما على ان الواحد المذكور
من المتن ليس طرفه بحسب الامر بل بحسب الفرض كما لا يخفى قوله
اذ الجوهر شرط لوجود العرض منع ذلك بان العرض مشروط بالجوهر لم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول بعض صفاته ثم ان سلم الى ذلك امتناع
كونه فاعلا وقابلا بلا مانع الدليل عندهم قوله لكن المادة انتفت
عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابل فقط ان اراد
بذلك ان المادة لا تكون مؤثرة وفاعلا اصلا فممنوع بل هو مصادرة
على المطلوب لانه بعينه معنى انتفاء صلاحية التاثير عن المادة
وان اراد ان المادة لا تكون مؤثرة فيما هو مقبولها كما يدل عليه
قوله ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد له نسبة الوجوب
ونسبة الامكان فهو مسلم لكنه لا يستلزم انتفاء صلاحية التاثير عن
المادة مطلقا • لا يقال لان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع

ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة فيلزم ان يكون المادة على ذلك
التقدير علة موثرة في مقبولها فيلزم اجتماع نسبتي القبول والفعل
بينهما وهي نسبتي الوجوب والامكان وهو ممنوع • لانا نقول ذلك الاجتماع انما يكون
محالا اذا كان من جهة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون المادة قابلة
للحال وفاعلة له بتوسط امر آخر على انه يجوز ان يكون فاعل الهيولى
هو المبدأ الاول ويكون المادة شرطا لتاثيره فيه فلا يجتمع
النسبتان من مادة واحدة قوله لكانت متقدمة بالوجود
على الصورة اي لكانت الهيولى متقدمة بالوجود على الصورة
وهو ممنوع لان الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى عندهم قوله
والجواهر متاخرة من الجسم • فان قلت قد مر ان انه الى منع هذا
الانحصار لجواز ان تركب جوهر ليس بجسم من جزئين ليسا كجزئي
الجسم اعني الهيولى والصورة ومع جاز ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر ولا يلزم امتناع
تقدم احدهما على الآخر كما في جزئي الجسم • قلت منع الحكم الآخر ان لا يجوز
ان يكون متحيزا الا ان المتحيز بالذات القابل للمكان هو الجوهر الجسماني
اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما حل في محلها فيكون
مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس
لا يستقل بالتاثير والا لكانت عقلا بل يكون عقلا وهو المطلوب هنا
وكونه مركبا لا يتعدد منه قوله والمختار يجوز ان يصدر عنه اثنان و
واحد لانه يجب تعدد تعلقات اختياره ولست من التعلقات
امورا موجودة في الاعيان ليلزم تعدد في صفاته الحقيقية
عندهم لا يجوز بل هي حيثيات واعتبارات هي شروط التاثير
المبدأ من افعاله قوله بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا
الدليل تلك الاصول هي ان الفاعل الموجب اذا كان واحدا حقيقيا
لم يصدر عنه الا الواحد وان الجسم مركب من الهيولى والصورة وان القابل

وان القابل يمتنع ان يكون فاعلا وان الصورة في تشخصها محتاجة
الى الهيولى وان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة
وان جميع افعال النفس موقوف على الالة الجسمانية ليس شيء من
هذه المقدمات مسلما عند المتكلم **قوله** والقائل ان يقول على تقدير
كونه موجبا اي فان سلمنا جميع تلك الاصول قلنا ان نقول ليس المبدأ
واحدا من جميع الجهات بل له جهات متعددة كالوجود المطلق
العارض لوجوده الخاص كالسلوب وهذه الحيثيات
وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان تكون شروطا
لما هو غيره لتعدد الاثار بحسبها كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر لا يقال تعدد جهاته يستلزم ان
يكون فيه تركيب بوجه ما فيكون محتاجا الى مبدأ اخر فلا يكون
مبدأ اول لانا نقول انما يلزم احتياجه الى مبدأ اخر ان لو كان
فيه تركيب بحسب ذاته كان هناك صفات حقيقية قائمة بذاته
على زعمهم واما تعدد جهاته الاعتبارية فلا يوجب تركيبا في
ذاته ولا تعددا في صفاته الحقيقية ولا حاجة الى مبدأ اخر
فان قيل عروض الوجود المطلق له ممنوع كما صرح به ان
فيكون عروض السلوب ايضا عقليا بطريق الاولى قلنا لا نجاز ان يقال
انما يعرض له هذه الامور في العقل اذ الكائنات ذاته جائز في
التعقل ثم بل بطل ثم كون العروض عقليا انه يعرض
في التعقل حتى يلزم انه اذا لم يعقل لم تكن تلك الامور عارضة
له بل اراد ان تلك الامور العارضة امور عقلية لا وجود لها في
الخارج بل في العقل ثم انها مع كونها غير موجودة الا في العقل
عارضة له في نفس الامر سواء عقلت او لم تعقل اذ لو لم تعقل
لم يكن موجودة في نفس الامر لكن اتصاف الشيء بصفة في نفس
الامر لا يتوقف على وجود تلك الصفة في نفس الامر كما ان اتصاف الجسم

بصفة في الخارج لا يتوقف على وجودها فيه فان العمى عارض
لزيد في الخارج مع انه ليس من الموجودات الخارجية ونحن نعلم
قطعا انه تعالى ليس بجسم في نفس الامر ولا يوصف الى حيز ذلك
سواء امكن تعقل ذاته بالكنه او لم يمكن **قوله** تقرير الدليل
ان الاجرام السماوية ليس لبعض اجزائها استدل الرياضيون
على حركات الافلاك بطريق اني هو ان الكواكب متحرك كما يشهد
الحس وتلك الحركات يجب ان تكون للافلاك لا للكواكب في انفسها
كما اشرنا اليه واستدل الطبيعيون على حركاتها بطريق لمي
ما ذكره ههنا وانما قال بعض اجزائها التي توصف لان الاجرام
السماوية بسيطة فلا يكون فيها اجزاء بالفعل بل بالفرض وتعيين
الوضع بالمحاذاة بغير الة لان المراد بالوضع ههنا هو الهيئة التي تعرض
بسبب نسبة اجزائها الى الاجسام الواقعة في داخلها وهو المحاذاة
لا بسبب نسبة بعض اجزائها الى البعض **قوله** فلا يكون شيء من الوضع
والمحاذاة ليس لطبائع الاجزاء المفروضة واجبا فالنقل عنها
جائز يعني بالنظر الى طبائعها وهذا القدر كاف في المطلوب ولا يقدح
فيه جواز كون تخصصها بمبدأ لوجوب الاوضاع وامتناع الا
نتقال وايضا هذا الوضع انما يوصف من تاثير غريب على ان يكون واجبا
لذوات الاجزاء فيجوز التنقل عنه نظرا اليها والاعتراض بانه
لم لا يجوز ان يلحق جرم الكواكب صورة نوعية لا تشارك جزؤه فيها
الكل كما ان كونه كرة لا يشارك جزؤه الكل فيه ويكون على الهوية
مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك
في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها لا تكون
مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون
تلك الصورة المذكورة اما لعلة خارجة عن طبائع الاجزاء
فيبطل بناء على هذا الاحتمال جوهر العائق الخارجي بجوهر الى

من فرد الميل المستقيم والمركب وقد يتوهم ان تساوي جميع الاوضاع
والمحاذاة يوجب امتناع النقل لاستلزامها التخصيص بلا مخصص فساوه
ظ لان ذلك التساوي يستلزم صحة كل واحد من الحركة والسكون قطعا
ثم ان الحركة توجد باسبابها المقتضية لها فلا تخصيص بلا مخصص نعم
يجب ان يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة لطبايع الاجزاء
يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها
اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع والمحاذاة معه سواء
كانت تلك الحركة طبيعة او قسرية قوله لان الحركة بدون الميل محال
لما تعرف من مباحث الكيفيات الملموسة من ان الميل هو العلة القريبة
للحركة قوله ولما لم يبق عليها سوى الحركة المستديرة حيث المقدمة
التي امتناع الحركة المستقيمة وكذا الحكم بايجاد اجزاء الفلك في الطبيعة
بناء على البساطة انما يتم في محدد الجهات دون ساير الاجرام
الفلكية قوله فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير
الذي يثبت على التقرير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا
يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود
مبدأيه بالفعل بل امكانه الا يرى ان امكان احراق القطن
لا يستلزم وجود الحرق بالفعل ش فان قلت هذا انما يتجه ان لو اريد
بامكان الحركة المستديرة امكانها الذاتي لكنها لم يريدوا امكانها
الذاتي لكنها يريدوا امكانها الاستعدادي الذي لا يحصل الا عند اجتماع
الشرائط بالتمام وارتفاع الموانع برمتها وح لا لابد من وجود الميل
المستدير ومبدأه بالفعل قلت لم يلزم من الدلالة السابقة الا امكان
الحركة امكانا ذاتيا واما امكانها بمعنى الاستعداد التام فلم يلزم منها
بل هو ممنوع وقد يجاب بان الامكان الذاتي كاف في ثبوت المطلوب لان
يكفي التحرك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحركا قسريا فلا بد وفيه من مبدأ
ميل طبايعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ للميل المستدير

قوله دال على انه يمتنع ان يصدر عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع
وذلك لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لتوجهها
لشيء ولما هو مناف عنه وانما يقال هذا الغاية في الطبيعة لكونها غير
شاعرة واما في الطبع الذي هو اعم منها والكلام عنه ههنا فلا
قوله الا وميل مستقيم او مركب يعني من الميل المستقيم والمستدير
وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط
لا يعني ان الحركة المستديرة وانما يتم هذا الاستدلال اذا انحصر
العايق في الجسم وهو ثم وثبت ايضا امتناع الميل المستقيم على
جميع الاجرام الفلكية فلا يكون هناك ذو ميل مستقيم ولا مركب
قوله ولان على وجود الميل بالفعل قد يمنع هذه الدلالة لجواز تخلف
الميل عن وجود المبدأ مع عدم العايق بناء على جواز العايق
على جواز انتفاء الشرط لحالة ملائمة مثلا واما لزوم الحركة
لوجود الميل بالفعل بلا عايق فقط لكن قد يقال ههنا ان الاجزاء
التي تدور عليها الفلك كسائر الاجزاء التي لا تدور عليها وان
النقطتين اللتين هما قطبي الفلك تساويا ساير النقط المفروضة
فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص بقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح
ويجاب بان تحرك المخصص يجب ان يكون الا مما لوا الى تحركه وان لم نعلمه
بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا قوله لان الحركات اما قسرية
اي الحركة الذاتية الفاعلة لذات المتحرك منحصرة في هذه الاقسام الثلاثة
خلافا لبعض على الانحصار بالحركة الوضعية القايمة بما يجاور
المتحرك قوله لان مبدأها اما خارج اي مبدأ الحركة ان كان
خارجا عن المتحرك ممتازا عنه في الوضع والاشارة كانت الحركة
قسرية وان كان غير خارج كذلك فان كان صدورها عنه بغير ارادة
كانت طبيعية وان كان بالارادة كانت ارادية هكذا ان تحرك النفس
الناطقة للبدن واجزائه عند القابل بتجردها ليس من العدم الاجتماز

الاحتمال وصفا وان مجرد الشعور ليس كافيا في كون الحركة ارادية
الا يرى ان الانسان الساقط من علو له شعور بحركته وليست بارادية
وظهر ايضا ان حركات النبض والتغذية والتنمية داخل في الطبيعة
بمعنى المراد هنا **قوله** لما عرفت يعني ما تقدم هنا من ان من الفلك ميلا
طبيعيا بحركة فلا تكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه **قوله**
لان لكل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يريد ان لكل جزء نفرض في مكان
المتحرك بالاستدارة يكون توجهه اليه بالتعاون عبر عنه بالانتقال
ويكون تركه توجهه اليه بعينه توجهه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية
لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه في حالة واحدة لحركة واحدة
بالعكس اي يكون المهروب عنه بالطبع كذلك اذ ذلك محال وان كان
باعتبارين ويتوقف هذا التقرير على ان كل فلك متحرك بالاستدارة
له مكان كما هو مذهب المصنف وعلى ان التوجه اليه فلو كانت حركته
المستديرة طبيعية لزم ما ذكرنا من المحذور وح نقرر بان ترك
وضع ليس توجها الى ذلك الوضع لا نعدامه بتركه بل الى وضع مثل
فلا يكون المتروك عين المطلوب فالصواب ان يقال ان الفلك بالحركة
المستديرة يطلب وضعا لم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون
ارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك
لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون
طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وضعين • وفي عبارة الشرح
اشارة الى التقرير على ما قرر لانه ما نقل من ان الدليل
منقوض بحركات النبض والنبات الى جهات مختلفة مع انها طبيعية
كما عرفت • وانما يتجه على من استدل من اثبات المطلوب بان الحركة الطبيعية
لا تكون على انحاء شتى على نهج واحد **قوله** او المهروب منه بالطبع مطلوبا
بالطبع وجد لفظة منه في بعض النسخ فلعله بمعنى المهروب منه المهروب عنه او
بعد بعده والنقطة التي من النسخ المذكور بعبارة اخرى على طريقة العكس

قوله ثم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة اي لا يكون الفلك
بالحركة المستديرة وضعا من اوضاعه ولا حيزا من حيز مكانه حتى يلزم
ما ذكره من كون المطلوب بالطبع متروكا بل يكون مطلوبه الاولى غير موضعها
لجواز ان يكون طبيعة وفوائد غير ما ذكر منها حاصل من الطبع ولو قال
بغير مهروب منها لكان اظهر **قوله** فان المتحرك الذي هو في الزوال
كالطبيعة وحيزا لا يكون وصول كافيا من اقتضاء الحركة والا لكانت
الحركة فانية واقعة بدوام مقتضيها وذلك محال **قوله** فالمتحرك القار
انما يقتضي الحركة لا لذاتها ان جعل الضمير من ذاتها الى الحركة كما هو الظاهر
كان معناه ان المتحرك القار لا يقتضي الحركة لذاتها وهو اول المسئلة
ولم يبق تقريره على ما تقدم لانه لا يدل على ان الطبيعة مثلا لا تقتضي
لذات الطبيعة بل بتوسط شيء اخر ومع ذلك يكون الحركة مطلوبة لذاتها
لا بتوسط مطلوب اخر يكون هو غاية اولية وان جعل الضمير راجعا الى المتحرك بناء
شيئا او بدل العقل او الطبيعة كان معناه ان الطبيعة مثلا من حيث
ذاتها اي وحدها بلا واسطة شيء لا تقتضي الحركة ويرجع تقريره على ما تقدم
لكنه لا يكون جوابا لذلك السؤال والاظهر في عليه قول ان الحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها **قوله** وايضا فان الحركة لذاتها
تقتضي التناهي وهذا العذر كاف في اثبات هذه المقدمة **قوله**
فتعين ان يكون ارادية اي لما ثبت ان تلك الحركة ليست قسرية ولا طبيعية
تعين ان يكون ارادية لما عرفت من انحصار الحركات الذاتية فيها **قوله**
حيث ان الاستدارة نتيجة لجميع ما تقدم وان رجع الى حل عبارة المتن **قوله**
لان الارادة يمتنع ان يكون لازما للمتحرك عن نوع المتحرك فان البداهة
تشهد بان الحالة الملائمة المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء مشعور به
يرى المتحرك الارادي وجدانا اي من نفسه ويسمى ايضا في الوجدان
تميز الحركة الصادرة من النفس والحركة الصادرة عن الطبيعة ومن الافعال
الصادرة عن المبادي العالية اذ لا نجد من انفسنا شيئا منها • واعلم

ان ههنا حركات ارادية غاياتها خفية ربما يتمثل بها من ينكر
وجوب استناد الحركة الارادية الى غاية مشعور بها كحركة العابث
باللحية والساهي والنائم لكن الحق في العبث ان باعثها من اللذة وان
النائم والساهي انما يفعلان لتخيل لذة او ازالة حالة مملولة او ازالة
تعب ولا شك ان النوم حالة غفلة ينافي التخيل لان النائم يتخيل
قطعا لا سيما فيما بين النوم واليقظة ومن الاشياء الضرورية كالتنفس
ومن الاشياء التي تجري مجرى الضرورية كما اذا رأى في منامه شيئا مخيفا
جدا او حبيبا جدا فانه ربما ينزعج ويضطرب للذة او للطلب لا يقال
لو كان افعال هؤلاء الغايات بحيلولة لوجب ان يتذكروا التخيلات لانا
نقول ان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء والحفاظ ذلك الشعور
شيء ثالث امور ثلثة يتوقف وجود التذكر على جميعها فلا يدل عدمه على
عدم واحد منها بعينه ولا على عدم جميعها بل على عدم واحد منها
لا بعينه فوجب الحكم بوجود التخيل بناء على تلك المقدمة البديهية فان
نحن نعلم بالوجدان ان حركاتنا الارادية موقوفة على غايات
مشعور بها وجودها عندنا اولى من عدمها اما ان لكل حركة ارادية
فهي بجزم المنازع فلا قلت من الضرورة والاحظاظ الة الميلانية
الوجدانية التي هي الارادة جزم بان تلك الحالة في حد نفسها مع قطع
النظر عن خصوصية صاحبها بحيث لا يتعلق الا بما هو اولى بما يقين
واما هنا واما تخيلا كما اومأنا اليه   وذلك الغرض اما حسي
او عقلي اراد بالحسي الجزئي الحقيقي وبالعقلي الامر الكلي كما بينه المحقق
ان المراد بالحسي ما يدرك بالحس وبالعقل ما لا يدرك به وان كان جزئيا
حقيقيا كالمجردات من العقول والنفوس فانه غير حسي مع انه جزئي
والاوائل الحسية لا تخرج عن نوعين لان كل مقصود حسي للمغير
حيوي ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصلح ان يكون غرضا له بالضرورة
فان قلت ما ذكرته يدل على ان الغرض مطلقا لو كان حيوانا او عقليا

او عقليا محض في جذب الملائم ودفع المنافر ولما ذا احصى الحسي بالحصر فيهما
قلت لان مبدأ ما هي من الحيوانات فروع جسمانية يسمى شهوة وغضبية ومبدأ
ما هي من العقليات فروع عقلية يسمى شهوة والاغضبية والقوة الشانية الداعي
الشهواني والغضبي من الفعل ليعلم ان ليس الغرض من حركته الا هذان
يختصان بالجسم الذي ينفعل وذلك لان جذب الملائم انما يتصور
اذا لم يكن حاصلا ثم يحصل ودفع المنافر انما يكون اذا كان حاصلا ثم يزول
ففي التقديرين لا بد من انفعال وتغير من حال الى حال   وتكسر
اي يتغير وينتقل من حال غير ملائم الى حال ملائمة ويلتذ لحصول تلك
الحالة الملائمة وانما يتغير من الحالة الملائمة الى غير ملائم ويتألم ويجب
لا يخفى بزوال صورتها الجسمية الى صورة اخرى ولا يتكون ولا يفسد
تتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا
يتكاثف ليتغير مقاديرها زيادة ونقصانا بل هي ثابتة على اجرامها
او حصلة عنها او بدونها ولا يتحيل اي ي تغير كيفيتها التي لها او انقد
والتعداد بل يتغير فيها الا في اوضاعها التي يتصور كون بعضها طبيعيا
واولى بها على ما تقرر عندهم من المقدمات بالرسم وان لم يكن مسلمة عندنا لتجردهم
بجرده عن الغواشي المادية بحسب الغالب وان كانت متعلقة
بالمادة محتاجة الى الآن مادية في افعالها   ولما بحث العوارض
اللاحقة بالشيء لا لاجل المادة عوارض غريبة للالفاظ لانها بل من
مادة حتى عرض به بالعكس الى ذاته تلاحظ الحجة لذاته   لان الحركة
واجبة الدوام وذلك لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي
سابقا ولاحقا على وجه او ظاهرا عليه وقد عرفت ان ذلك ان تم فانما
يتم في الفلك الاعظم لان الزمان مقدار حركته فقط   والمظنون
لا يجب دوامه لان الظن جائز الزوال واذا زال لم يبق المظنون
مظنونا وقد يقال الظن وان جاز زواله من نفسه لكن ابقاء يمتنع زواله
بغيره مع انه لا حاجة الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال وذلك العرض

وذلك الوصف الحكمي الحصول انما يكون عائدا الى السافل وبيان الاولى
محقق اي معلوما متيقنا   ولا يلزم الاشكال الحاصل بالمعنى
اما على الثالث وهو ان يكون الوصف عائدا الى العالي فلان العالي
كامل موفر الاستفادة كالامر السافل الذي هو ناقص واما على الاخير
وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان الفعال وذلك الوصف الى السافل يجب
ان يكون اولى بالعاشق والاتم يطلع عرضا له وجه يستفيد الفعل تلك الاولوية
من السافل بالفعال كمال اليه فتلك الاولوية كمال له قد استفاده من
السافل   وعلى ان نناقش فيه بانه لم لا يجوز ان يكون للسافل كمال
ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي اكثر   لانه اذا
حصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعها   منع ذلك لجواز ان يحصل على سبيل التدريج
شيئا بعد شيء كما يدعون ذلك في التشبه وجهة لا ينقطع الحركة   لانه
ح لا يكون محقق الحصول الموجب لانقطاع الحركة هو تحقق الحصول لا عدم
تحقق الحصول والذي عرف ان دوام الحركات لا يبتني على ما لا يدوم لان
دوامها لا يبتني على ما لا يعين بدوامه   وليس كذلك لان الحركات
السماويات مختلفة في الجهة والسرعة والبطوء وقد يقال اجاز ان يكون ذلك
التخالف لاختلاف الفواعل من النوع او لاختلاف في الكمال المتشبه به
من الواجب بحسب الاعتبار   ولا يجوز ان يكون عنصريا اي جوهرا
على تقدير تسليم التشبه بالحقيقة   والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به
متفقة في النهج والسرعة والبطوء انما يلزم ذلك ان لو كانت المتشبه في
الحركة   ولما اذا كان التشبه في كمال اخر لجرم الفلك او لنفسه فلا
والا لاتفقت الحركات في نحو جهاتها وكيفياتها ذلك لجواز ان يكون
لعقل واحد كمالات متعددة تتشبه كل فلك بواحد منها كما لانه فلا يجب
الاتفاق فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا   فلا يكون
واحدة لان الدوام كما ينافي الانتهاء ينافي الابتداء ايضا
حيث بينت انها حادثة وانه لا يجوز تعاقب الحوادث لا الى بداية

والحصر فيها اي حصر الطلب من الاقسام المذكورة لما حصره من انه
اما طلب امر حسي او عقلي فان اريد بالحسي والعقلي معناهما متعين بل ان كان تم
فلا يلزم منعه وان اريد بالحسي ما يدرك بالحواس الظاهرة وبالعقل ما يجوز
ان الطلب مدركا بالعقل فمنعه ظ لجواز ان يطلب امر موهوما وكذا حصر
الوصف الحكمي الحصول في المظنون والمحقق ثم ان اريد بالمظنون معناه
المتبادر وبالمحقق المتيقن به وان اريد به ما هو ط يتناول الاخر فلا
منع وحصر عود الوصف الى السافل او العالي او النفس ثم لجواز عوده
الى ما يساويه في مرتبة الوجود وحصر الوصف في الذات اي الامر
القائم بنفسه وفي الصفة اي القائم بغيره ظ وعليك بالتامل في الكتاب
وايضا على ان ينازع في امتناع طلب المحال وما ذكر
من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذوات ما قائمة مجردة عن العوارض
المادية يستحيل ان يكون لخوض محال فكلام اقناعي لا يعول عليه في ا
المطالب البرهانية والبد ان يعود وما ذكرتم في بيان امتناع طلب
الح ضعيف   ولكل واحد من مقدمات الادلة لو ليل على ان
سنازع فيها فقد مرت الاشارة الى المنازعة في اكثرها فارجع اليها
وتيقن حال الباقية من المنازعة عليها   لان العلة يتقدم على الوجود
والوجوب هي تمام معلولة لوجودها ووجوبها الى التي عليه على وجود
المعلول ووجوبه السابق واللاحق وانما اعتبر بخصوص الحاوي العلة لان
الشيء لا يكون موجبا موجب الابعد كونه متشخصا فانه ما لم يتشخص لم يوجد
فاذا لم يوجد لم يوجد والحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلابد ان
يتقدم بوجوده ووجوبه من حيث انه تشخص على وجود المحوي ووجوبه
فاذا اعتبر وجود الحاوي المتشخص في مرتبته لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود
ضرورة تاخره بالذات عن وجود الحاوي بل امكان الا انه لم يجب بعد
ولما لم يجب كان ممكنا ان يجب انه عكس في مرتبة وجود الحاوي
ووجوب امكان وجوده ثم ان عدم الخلاء في اصل الحاوي المتشخص ووجود المحوي

من داخله مثلا زمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر
مزورة انه اذا اسعى الخلاء من داخله كان مملوا بالمحوى فاذا وجد المحوى
من داخله اسعى الخلاء من داخله بل مثلا زمان حتى التصور ايضا فانه
انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوى فيه وبالعكس
بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوى فيه لشدة
تقارن المعنيين وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين
لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز
الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان
الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة
وجود الحاوي ووجوبه اي وجود المحوى كذلك مع ضرورة ان الخلاء
ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا
والا لم يكن وجوده في تلك المرتبة ممتنعا فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته
وقد يقال ان الواجب ومعلوله الاول مثلا زمان مع تخالفهما
بالوجوب والامكان فان قيل نحن لا ندعي انهما لا يتخالفان
في الوجوب مطلقا حتى ينتقض بما ذكر بل ندعي انهما لا يتخالفان في الوجوب
مع ثالث اذ لو وجب مع احدهما دون الآخر لامكن انفكاك احدهما عن الآخر
بالضرورة فلا تلازم بينهما قلنا منع الدلالة مشترك اذ لو وجب
احدهما في ذاته وامكن الآخر في ذاته لامكن الانفكاك بينهما ايضا
فالنقض متوجه ودفعه بعضهم بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب
بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان الذي لم يخرج الى
الوجود والوجوب ولا شك ان المتلازمين اذا وجب احدهما وجب الآخر
مطلقا اذ لو بقي على صرافة الامكان يتحقق الانفكاك بينهما قطعا
وللقائل ان يقول ان اراد به انه اذا وجب وجود احدهما في زمان
وجب ان يجب فيه الآخر مطلقا وانه لو بقي فيه على صرافة الامكان
يتحقق الانفكاك فهو صحيح لكن لا يجدي نفعا فيما نحن فيه لجواز ان يكون

يجوز ان يكون وجود المحوى واجبا في زمان وجود الحاوي وان كان
متأخرا عنه في الرتبة فيجب عدم الخلاء في ذلك الزمان ايضا فلا انفكاك
فيه اصلا وان اراد انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة
والا لتحقق الانفكاك فيهم والنقض بالواجب ومعلوله الاول متوجه هذا وقد
قيل ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان
الحاوي علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود المحوى
بعد لكن المحوى هو الذي ملاء مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب
ملاء مقعر الحاوي واذا لم يجب ملاء المقعر لم يجب عدم الخلاء بالضرورة
فان الحاوي اعم واخص من المحوى فقيل جاز ان يقال المحوى
اقوى لانه النوع من تتميم الدوع وايضا ربما كان ثخانته
بحيث يزيد على الحاوي في المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان
الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم لا يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوي
بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات
البرهانية فلذلك حققه بقوله ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا
علة لجسم آخر لما قد تبين مما ذكر ان الحاوي لا يكون علة للمحوى جزما
وان المحوى لا يكون علة للحاوي ايضا وههنا برهان يعمهما وغيرهما ولا بد
منه في تتميم الدلالة على وجود العقل وذلك لان الجسم يفعل
بصورته لانه انما يكون فاعلا اه ما ذكره يدل على ان فعل الجسم يتوقف
على صورته لا على ان الفاعل صورته وقد مر في مباحث العلل ما يرشد
على ان تأثير الصورة بمشاركة الوضع فارجع اليه ثم المراد بالوضع الذي
اعتبر مشاركته ما لا يجعل جزء المقولة اعني نسبة الشيء الى الامور الخارجة
عنه فانه يعني ان الصورة آلية من المادة سواء كانت جسمية او نوعية وكذا
الاعراض الحالة فيها يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون جسمها واضعا
مخصوصا بالنسبة الى ذلك الغير من محاذاة او مجاورة او مقابلة الى
غير ذلك وقد يقال هذه المقدمة بديهية مبنية على التتبع باستقراء الاجسام

الاجسام والهواء الذي فيها نار اي غير انها فان النار التي في المشرق لا تحرق
الماء الذي من المذوب بل ما هي ورها وكذا الشمس لا يضئ كل شئ بل ما
يقابلها فلا بد ان الا من مثل الجزئية الجزئية الناقصة للتسخين في كلية
كلية   وما يكون علة لجسم لا بد ان يكون اولا علة لجزئه الذي هو المادة
والصورة فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه معا بل
يجب ان يكون علة لجزئه الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الرئيس
من اشاراته   قلت الكلام ههنا من الفاعل المستقل بالتأثير
على معنى انه لا شريك له من الفاعل غيره ولا شك ان فاعل المركب
بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا للكل واحد من جزئه والا لكان فاعل
الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون
مستقلا بالتأثير   وقد يجاب ايضا بان كونها علة لموجود نوع من اجزاء
الجسم كاف لنا في الاستدلال   لان قبل الايجاد لا يكون لجزئه
وجود فضلا عن ان يكون لها وضع   لا يقال يلزم مما ذكر ان لا يوجد شئ
ذو وضع من قوى وضع اصلا اذ لا وضع الا بعد وجوده وهو بعد قطعا
لانا نقول اذا كان للشئ مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصحح لايجاد ذلك الشئ من تلك المادة   واما الجسم فلما لم يكن
مادته موجودة قبله فلا وضع له ولا لمادته بالنسبة الى الجسم الاخر
فلا يتصور منه تأثير فيه   وبهذا يعرف ايضا ان الصور
الحالة من المادة والاعراض القائمة بها انما يفعل بمشاركة الوضع فلا
يوجد شئ منها من الجسم واما النفس فلما كانت مجردة غير محتاجة في
ذاتها الى الجسم فلو لم يحتج اليه في فعلها ايضا كانت عقلا لا نفسا
موجب ان يكون فعلها بمشاركة الوضع ايضا فلا يتصور تأثيرها
في الجسم   وبهذا ان يقال ان العقل لا يتوقف تأثيره على الجسمانية
اصلا واما النفس فجاز ان يكون بعض افعالها بالات جسمانية كالاكل
وغيرها وفيه بعضها بغير الات جسمانية بل بذاتها كالتجرد والاحساس بالغير

والاصابة بالغير فلم لا يجوز ان يكون تأثيرها بالطواهر في الجسم بذاتها فلا
يحتاج الى وضع ولا يلزم كونها عقلا   وكذلك الهيولى لا يكون
علة له لانها انما تفعل بواسطة الصورة التي يتوقف عليها وجودها
فيكون فاعلة بمشاركة الوضع ايضا واذا لم يجز ان يكون شئ من الامور الحالة
في الجسم الى الوضع مؤثرة في الجسم لم يكن كونها شريكة للفاعل
في التأثير فالمؤثر فيه اذا هو العقل وحده او بمشاركة غيره وعلى
التقديرين ثبت المطلوب   لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لما كان عدم
العقل عدم ما سبق لم يكن منعها موجها فلذلك لو كان على سبيل المعارضة
ما يدل على بطلانه انما فعال لانه لو كان الخلاء ممتنعا اه   لكان
عدمه واجبا لذاته وذلك لان امتناع الوجود بالذات ووجوب العدم
بالذات متلازمان طردا وعكسا بالضرورة   ينافي كون ما هو
اعني وجود الحاوي واجبا بغيره لان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا وقد عرفت
ان عدم الخلاء ووجود الحاوي متلازمان خارجا وذهنا فلا يجوز اختلافهما
في الوجوب بالذات والامكان فاذا كان وجود الحاوي ممكنا كان عدم
الخلاء ايضا ممكنا   ولقائل ان يقول حاصله ان وجوب
الحاوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوده كما يمتنع تعليل الحاوي بالحاوي   واما وجوب الحاوي بعلة اخرى
غير الحاوي فلا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك
العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود الحاوي ممكنا في تلك المرتبة فلا
يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها الا ان ارتفاع وجود
الحاوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم بالامكان الا ارتفاع امكان الخلاء
مسلم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا   او لا نرى انا اذا فرضنا
ارتفاع الحاوي والمحوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان
مع خلوه عما يشغله اما اذا فرضنا حاويا ليس في وسطه محوي لكان الحاوي
هو سطحه الباطن او البعد الموجود او الموهوم في وسطه خاليا عن ان يحل

وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض او لم يكن
بين جسمين ممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجود المحوي بغير
الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجود المحوي بغير الحاوي
فجاز ان يكون المحوي معلولا بعلة اخرى غير الحاوي وقولنا الخلاء
ممتنع لذاته حقيق بذلك ليس معناه حقيق بذلك معنى الممتنع لذاته وتصور الخلاء
لانه العقل الاول من ذلك التحقيق ههنا والا فلا يخفى ان ما ذكره جار في جميع
الممتنعات لذواتها وملخصه ان ليس معنى الممتنع لذاته ليس ان معناه كل
ذاته في الخارج يقتضي العدم لا شئ له على النا حتى بل معناه شئ يتصوره
العقل ويجزم بعدم ذلك الشئ المتصور من حيث هو بلا نظر الى غيره او
يحكم بان اتصافه بالعدم الخارجي انما هو لنفسه لا مدخل فيه لغيره لو كان
وان الحكم متوقف على نظر او لا بخلاف الممتنع بالغير اذ لا يحكم عليه بان اتصافه
بالعدم انما هو لمفهومه المتصور بل بالنظر الى الغير سواء كان حكمه لذلك
ايضا بديهيا او نظريا • وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان معناه كل ذاته
في الخارج ووجوده يقتضيه لاستلزامه اقتضاء الوجود وجوده الخارجي
بل معناه انه شئ يتصوره العقل ويحكم عليه بانه موجود من حيث ذاته الى نظر
الى غيره وان كان حكمه لذلك نظريا • واما الممكن فلا يحكم العقل بوجوده ولا
عدمه الا بالنظر الى غيره • اذا عرفت ذلك فنقول ان العقل يتصور شيئا
ويسميه الخلاء فيكون عدم الخلاء معناه ان معناه شئ ذلك المتصور في الخارج
وهو عدم خارجي كما ان عدم الانسان عدم ما في الخارج عدم خارجي
والفرق بينهما ان عدم الخلاء عدم خارجي لموجود عقلي وعدم الانسان
عدم خارجي لموجود خارجي ولا شك ان ذلك الامر الذي يسمى بالخلاء لا يتصور
الا بان يفرض محيطا لا حشو له بوجه من الابعاد فيتصور الخلاء فتحقق بلا
كما سبق من ارتفاع المحوي مطلق لا يستلزم الخلاء وبما ذكرنا عدم المنافاة
بين كون عدم الخلاء واجب لذاته وكون ملازمه اعني وجود المحوي واجبا
بغيره كما فرض • فان قلت كيف جاز ان يكون ان شئ الى المتلازمين

المتلازمين من الوجوب بان يكون احدهما واجبا بالذات والاخر وا
واجبا بالغير مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه دون الواجب بالذات
فيلزم امكان الانفكاك بينهما قلت كما جاز ذلك في الواجب ومعلوله
الاول لانه يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه
عنه وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب
وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة وتحقيقه
ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم مع الملزوم وانفكاكه
عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يلازم
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه ومفهوم حصوله مع الملزوم
مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الا
الارتفاع حين ممكن والاخر مستحيلا هذا وقد قيل اذا لم يكن الحاوي
علة للمحوي ولا معلولا له فلا يلزم بينهما فانه يمكن انفكاك المحوي عن
الحاوي فقد اتى من محيط لا حشو له فامكن الخلاء من غير ان يكون
الحاوي علة للمحوي وجوابه انا لا نسلم انحصار اللزوم فيما بين العلة
والمعلول فان المتضايفين كالابوة والبنوة متلازمان ذهنا
وخارجا ولا علية بينهما ولما ثبت ان الخلاء ممتنع لذاته لم يكن ان
يتحقق الحاوي منفكا عن محوي عليه باطنه واعلم ان الدليل الا
الاول من الادلة الثلثة المزيفة المذكورة لاثبات العقل مما يعد
من البراهين اللمية حيث استدل فيه بحال المبدأ الاول على الصادر عنه
اولا وان الدليلين الاخيرين مما يعد من البراهين الانية وان الاخر
منهما نوع مخصوص منها اعني الاستدلال بالمعلول على العلة
وهي احد الانواع الخمسة التي للجواهر اراد ان النفس الناطقة المجردة
الانسانية او الفلكية نوع واحد من تلك الانواع الخمسة لا ان
النفس على الاطلاق نوع منها لان النفوس الحيوانية والنباتية
ما عدا الانسانية والنفوس المنطبعة الفلكية داخلة في الجسم الذي المادة

المادة البسيطة العنصرية كما دخل فيه الصورة الجسمية والصورة النوعية العنصرية والمعدنية ولما كان الوضع الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية وهي ما يشير اليه كل احد منا بانا وكان يشوبها فروديا شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد بالماهية في الا الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا تعلق في الا الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوانات في قوى الادراك الظاهر والباطن وبعض المباحث يتم بحث الجواهر والكمال هو ما يتم النوع به اي يتم به النوع في ذاته وهو الكمال الاول كصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها او يتم به في صفاته وهو الكمال الثاني كالحركة التي يتم بها الجسم المتحرك من حيث انه متحرك فالكمال الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على الكمال الثاني يترتب عليه كمال اخر كالحركة بالقياس الى الحصول في المنتهى مثلا وهو بالمعنى الجنسي اي لا المادي فوجه فيه ان الذاتي لو جد بشرط لا شيء وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع ومادة له وقد يوجد لا بشرط شيء مع ان كان مبهما محتملا لان يقال على ماهيات مختلفة كان جنسا وان كان معينا محصلا بنفسه كان نوعيا ولا شك ان الانسان وسائر الحيوان نبات وا والنباتات تشارك العناصر والمعادن وغيرها في الجسمية ويمتاز عنه بامر ينضم الى الجسم ويصير به انسانا او حيوانا او نباتا فذلك الامر من حيث انه يقوى على الفعل اعني التحريك ويحفظ الانفعال بادراك المحسوسات والمعقولات يسمى قوة ومن حيث انه ينضم الى المادة فيحصل به نباتا او حيوانا او انسانا يسمى صورة ومن حيث ان طبيعة الجسم كانت ناقصة وكملت بانضمامه يسمى كمالا ثم انه لم لو وضع كل الامر الذي هو النفس باعتبار

باعتبار انه صورة لان الصورة توجب او توهم ان يكون حالا في المادة والنفس قد لا يكون حالا فيها كالنفس الانسانية ولا باعتبار انه قوة لكون القوة مشتركة بين القوة الفعلية والانفعالية ولان القوة اسم له من حيث انه مبدأ الافعال والكمال اسم له من جهة الجهة ومن حيث انه مكمل للنوع بل لما ذكرنا من المطلق فيكون تعريفه باعتبار انه كمال اولى واذا اعتبر كونه كمالا كان الجسم معتبرا اي من حيث انه طبيعة ناقصة بدونه يكمل ويصير بنوعي الكمال والجسم بهذا الاعتبار يكون جنسا لا مادة احتراز عن الكمال الاول للجسم الصناعي يعني ان المراد بالجسم الطبيعي هاهنا ما يقابل الصناعي لا الجسم المقابل للتعليمي فخرج بعد الطبيعي مثل الهيئة السريرية الحاصلة للمادة النوعية السريرية فانها لا تسمى نفسا وان كانت كمالا اولا للجسم اي لتحققها كمالا اولا آلية بالات يستعين بها اعلم ان الاظهر ان يجعل لفظ الي عطفا انه صفة ثانية لجسم اي جسم مشتمل على الالات ويجوز رفعه على ان يكون صفة للكمال اي كمال اول ذو آلة والمال فيهما واحد وهو ما ذكره من انه يصدر عنه اي عن ذلك الكمال كمالات ثانية بالالات ولم يرد بالالات اجزاء مختلفة في الجسم فقط بل اراد معها ايضا قوى مختلفة كا كالغاذية وغيرها فان الات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء وقوله ذي حياة بالقوة صفة ثالثة واذا ارجع الى ان ينبغي ان يرجع هذا ايضا فيقال ذو حياة واياما كان فليس معناه ان الجسم يكون حيا اذ لخرج عن التعريف النفوس النباتية والمراد بالقوة فما لظ من العبارة انه متعلق بالحياة اي يكون حياته بالقوة ويكون المقصد به ادخال النفوس النباتية في التعريف الا انه يلزم ان يخرج عن النفوس الحيوانية لان حياتها بالفعل لا بالقوة فاحتيج الى ان يفسر قوله ذي حياة بالقوة بما بيناه والكل مفروغ بما ذكره من ان معناه انه يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من اهل الحياة اه واعترض عليه بانه ان اريد بها ما من الحياة وما يتوقف من الافعال على الحياة

وما يتوهم من الافاعيل الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية وا
والتوليد ولا تدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد بها الافعال
الصادرة من الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج
عنه النفوس النباتية بكلها والنفوس الحيوانية ما عدا النفس الانسانية
وان اريد بعضها دخل صور البسائط والمركبات اذ يصدر عنها بعض ما
يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد منه البعض كما يشير اليه قوله
ما يصدر من افاعيل الحيوة وصور المعدنيات والبسائط خارجة
عن التعريفات بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون الة متوسطة
بينها وبين اثارها   واطلاق النفس اه يعني على الراي الاكثر
المشهور واما على الراي الاول فلفظ النفس يطلق عليهما بمعنى واحد
وهو مفهوم التعريف المتناول لها كما صرح به ومنهم من قال ان التعريف
المذكور يختص بالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية ولا يتناول
النفوس الفلكية على الراي الاول ايضا وبين ذلك بان معنى ذي حيوة
هو ما ذكر من انه يصدر عنه بعض افاعيل الاحياء ومعنى بالقوة ان ذلك
الفعل الصادر عنه قد يكون بالقوة كما في النفوس النباتية فان
الحيوان مثلا ليس دايما في التغذية والتنمية والتوليد ولا في الا
الادراك والحركة فيخرج بهذا القيد اعني بالقوة النفوس الفلكية فانها
وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية الية الا انها لا يصدر عنها افاعيل
الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دايما اعني الا
الادراك والحركة الارادية   وان اردت ان تعرف كلا واحدا من ا
النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قلت النفس
النباتية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتغذى وينمو ويتولد
والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك
بالارادة والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك
المعقولات والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة

وحركة ارادية قال الامام في الملخص زعم المتقدمون انه لا يمكن تعريف النفس
بحيث يتناول النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية والفلكية ا
لانها ان عرفت بالصدور عنه فعل كان العقل والطبيعة نفسا وان
عرفت بما يفعل بالقصد خرجت النفس النباتية   وان عرفت بما يصدر عنه
بالالة خرجت النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على معنى الثلاث الا
باشتراك اللفظ   ورد ذلك بان الشيخ صرح في الشفاء بان كلما يكون
مبدءا لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا
نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين الكل لان ما لا يكون مبدءا لافاعيل كذلك
اما ان يكون مبدءا لافاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية
النباتية والحيوانية او يكون مبدءا لافاعيل على وتيرة واحدة لكن غير
عادمة للارادة وهو النفس الفلكية   واعلم ان ما ذكر من تعريف النفس
عموما او خصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من
حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له فوجب ان يؤخذ الجسم في
تعريفها كما يؤخذ البناء في حد البانى من حيث انه بان وان لم يؤخذ
في حده من حيث انه انسان فلذلك صار النظر في النفس وان كانت
مجردة بحسب ذاتها من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم من حيث انه
قابل للحركة والسكون   اراد ان يبين ان النفس الانسانية
مغايرة للمزاج يعني انه عرف النفس على الاطلاق ثم شرع في بيان
احوال النفس الانسانية التي يتوصل بها الى معرفتها من حيث ذاتها
واحكامها لانها اهم مباحث النفوس كما مر بل هي وسيلة الى اهم المطالب
اعني معرفة ذاته تعالى وصفاته العليا ولذلك اشتهر فيما بين طلاب
اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه   وذلك ان الطريق الى العلم اولا
المواخذة   متنازعة الى الاتفاق اي متى كانت متنازعة الى الا
تفاق لما مر من ان صورها النوعية تقتضي حصولها في امكنتها الطبيعية
المختلفة   الاجتماع او لتاليف النفس تعالى اجزاءه على الالتئام فاذا

اورد عليه وقد يمنع الفساد المجز على الاجماع في النفس لجواز ان يكون
المراد به النوع او غيره   فيكون حصول المزاج موقوفا على الاول
لان حصوله موقوف على تفاعل الكيفيات المتضادة الموقوف على الامتزاج
والاختلاط التام يتوقف على الحيوانات سطوحها للملكة على طائم
فيل ان الم كان يستفيد هذا سؤال مشهور فيما بين القوم في هذا المقام
وحاصله ان الحكماء زعموا ان المركبات انما تستعد لقبول صورها وكمالاتها
الاولى من مبدأها الحق ان اخرها المختلفة فيلزم من ذلك تقدم الامزجة على تلك
الصور والكمالات ومع هذا يزعمون ان النفس الحيوانية التي هي صورة للحيوان
بل النفس الانسانية التي هي كمال اول للانسان حافظة لمقتضاه محركة ا
ابانها على الالتئام الذي يتوقف عليه المزاج فيلزم ان يكون الصور الحيوانية
والنفوس الانسانية متقدمة على الامزجة المختلفة التي هي علة لابدان
الحيوان والانسان وهذا انما هو محض دور وملخص الجواب ان نفس
الابوين تجمع بقوتها المسماة بالمولدة اجزاء غذائية لم يخبر ما اختلاطا
ونحو من الاختلاط فالقوة المسماة بالمولدة مادة وتجعلها مستعدة لقبول
نوع بعد المادة بصيرورتها انسانا وتجعل المادة بتلك القوة منيا وتكون
تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني
لما وقع في الرحم يتزايد كمالا في الاستعداد ان يكتسبها شيئا فشيئا الى ان
يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة وتنمي الى ان يتكامل المادة الى ان تستعد
لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان
يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق فتدبر
البدن الى ان يحل الاجل   قالوا وجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس يطلق على الثلث
الاخير منها فانها على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وقد انكشف
بتلخيص الجواب ان مادة بدن الانسان تخلع صورة وتلبس اخرى الى ان

اخرى الى ان يستعد لتدبير النفس الناطقة وهذا هو الحق وانما قلنا
هو الحق لان المتعين هو ان الادراك كلما كان اوجب بنا انما هو
لنفس واحدة وكذا التحريك الارادي لتلك النفس واما الافعال النباتية
فلم يتعين بصدورها عنها كما توهموا بعضهم من ان البدن الانساني
يشتمل على صورة معدنية تحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية
والتوليد ونفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية وتتعلق به نفس
ناطقة لادراك المعقولات وانكشف ايضا ان المزاج الواقع بين
اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة
الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم بالمقدار ان
يكسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات تستند
الى امور تستند اليها ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية
وان المزاج الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف عليه حدوث الصورة التي
هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال الحيوانية
وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على حدوث ا
الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الى
الناطقة التي هي موجبة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول
الاجل فيكون المزاج موقوفا على النفس سواء كانت نفس المولود او
نفس غيره مع توقف الكمالات الاولى للمركبات على المزاج بلا دور
وسا فتى وانما تعرض لبيان مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه
بعض الناس من ان النفس هو المزاج الذي يحصل بتلاقي البدن
والمزاج بما يعهما اعترض عليه بان المانع للنفس عن الحركة
او في جهتها مواجهة البدن فانها الثقل يميل الى سفل فيمانع النفس
عن الحركة على وجه الارض وعن الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة لشيء منهما   لانه اذا
ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يمنع اذا ورد على البدن كيفية مضادة

مضادة الى مزاجه كما اذا غلبت عليه برودة لشرب ثلج او حرارة لشرب
فانه ح يبطل الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى من جنس الكيفية
المضادة الواردة عليه مع ان النفس مادامت غير باطلة لكونها مدركة
لتلك المتضادة ولا يمكن ان يكون المدرك لها هو الكيفية المزاجية
الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لما بينا انها ايضا و
والادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل من شبهه وملخص هذا
الوجه ان يقال لو كان مبدا الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت مضادة له تعدم
بها فكيف يدركها   معطوف على يرد ان قوله للمنافاة وقوله
لبطلان معطوف على قوله لانتفاء التدرو لا على قوله لما ان الشرط انه
وان قوله وما يقع الفعل عنه بالعكس الخلاط   واما الاول فلان
الانسان لا يغفل عن ذاته اي عن التقوم والتصديق بثبوتها في جميع
حالاته   وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع
نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا
تعطل حواسه الظاهرة بالنوم يدرك ذاته ايضا ولذلك اذا اوقع عليه
باسمه يجيبه وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب
ذاته عن ذاته ولا يلزم من غفلة النايم والسكران ذاتهما في حالة النوم
والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض
ويغفل عن ذاته بدنه وعن اعضائه ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه
اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلمس
اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة
يغفل عن ظواهر البدن لانها لا يدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها
لا يدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس
بالكلية مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها وذلك

بان ذات الانسان هي غير ما هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء
لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن
الاعراض والقوى الحالة فيها   تنويع ان هذه الامور يتبدل
في الانسان دائما اي المزاج والبدن واعضاؤه الظاهرة والباطنة
واجزاؤه التي هي اصغر من اعضائه الجسمية المنقسمة في الجهات متبدلة ابدا
بالتحليل للاغتذاء والنمو مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر
الى اخره كما يحكم به البديهة فهي مغايرة لتلك الامور   واعترض عليه
ايضا بان التبدل انما هو في المزاج والاجزاء الفضلية واحوالها دون
الاجزاء الاصلية التي هي النفس   اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية
فان قلت ما بينت ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد بين انها
ليست بجسم والا لكانت غير البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما خلا
عن البدن خارجا عنه وما بينت انها ليست المزاج ولا القوى والحواس
بين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي
ذكر   قلت لم يعلم ذلك اذ ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور
للبدن وانها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة   واعلم ان معنى
التجرد ان لا يكون ذا وضع اي لا يكون متحيزا بالذات ولا تبعا
فيشتمل على نفي كونه الفرد وايضا على الجسمانية على ما مر بيانه او
اي الصور العقلية المنطبعة فيها مجردة يدل ان النفس الانسانية
يرتسم فيها صور كلية كذلك ثبت ان النفس الناطقة لا تنقسم الى اجزاء
متباينة الوضع وكل مادي منقسم البتة فالناطقة ليست مادية وهو
المط   والجواب عن الاول قد سلف تحقيقه بما فيه غنية عن الاعادة
وقد يناقش في ان الصورة العقلية تحل في العاقل من حيث هو ذاته
لا باعتبار طرف طبيعة اخرى به   قال الامام في الملخص انكم اذا اعلمتم
الحلول على وجه لا يحتاج انقسام الحال بانقسام المحل فلم لا يجوز ان يكون
حلول الصورة العقلية في القوة العاقلة على ذلك الوجه   والجواب

والجواب عن الثاني حاصله ان هذا الدليل مبني على امر جزئي هو
كون النفس الناطقة قابلة لذاتها فلا يتجه جواز كونها عرضا ما
ماديا غير منقسم كالنقطة والقوى المقارنة للمادة لا يدرك اد
ذواتها ولا يدرك ادراكاتها فقد يمنع ذلك حتى يقوم عليه برهان وجهه
كون ذلك الادراك مشروطا بتجرد المدرك ثم فان البهائم يدرك ذواتها
ذواتها وليس لها نفوس مجردة وادعاء انطباع الكليات في ا
القوى المقارنة للمادة فلانها لو انطبعت فيها لقارنت بلواحق
بغواشي مادية فلا يكون كليا وقد عرفت ما يرد عليه مفصلا في الوجه
الاول والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة فان قلت
المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك
الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان
وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة مماثلة لها في تمام الماهية الا ان يحل فيها صورتان من نوع
من الماهية قلت المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في
مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حال في تلك المادة
فلتعقلها اذا ارتسم من الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية
او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان
او نوعيتان متماثلتان احداهما حسية والاخرى عقلية وقد يجاب
ايضا بان حلول احد المثلين في الاخر محال لحلولهما في محل واحد اذ لا
لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي
نسبتها اليهما وهذا ممنوع لان نسبة العارض الى المحل مغايرة الى الحال المحل
ونسبته الى الحال مغايرة احد المثلين عن محل الاخر وهذا القدر كاف
في التمايز وقد اعترض على هذا بانا لا نم انه اذا لم يكن صورة
العضو كافية في التعقل بحصوله انا لا نم ان النوع لحالة في جسم لو تعقلت
صورته الجسمية والنوعية لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة

واحدة كما زعمهم وانما يلزم ذلك ان لو كان الصورة العقلية مساوية
للامر الخارجي في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة العقلية عرض قائم
بالنفس والامر الخارجي قد يكون جوهرا قائما بذاته كما في السماء وصورها
ومن البين استحالة المساواة بين الجوهر والعرض في تمام الماهية بل
اذا حدثت المناسبة فيكفي فيها معنى كلي سوى حكم المساواة في تمام الماهية
بين الصورة العقلية والامر الخارجي الى السواد والبياض لحاصل
المناسبة وايضا لا نم ان العاقل اي ان سلمنا تماثل الصورة
العقلية والخارجية لم يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وذلك لان
احدى الصورتين حالة في العاقل والاخرى في محل لها وايضا لا نم
بعض هذا الدليل ان النفس عالمة بصفاتها هو البعض اجمالي اي لو تم
ما ذكرتم لزم اما كون النفس عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بها دائما
لان حين الصفة القائمة بها ان كفت من تعقلها ابدا كانت متعقلة
ابدا دائما وان لم يكف لم يمكن تعقلها ابدا كانت متعقلة ابدا دائما
ابدا والا لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما
محال فان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم اتصافها به والجواب
عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل مع قطع النظر عن
دون لواحقه الخارجية عنه فبمثل علمنا انه منتزع مجرد حتى غاية عن الارتباط
فلا يعتد المط وان اراد انا نعلم بماهية الشيء ما ذكرنا اعني ما حصل منه
في العقل مجردا عن تلك اللواحق فلا نم ان ماهية الشيء بهذا المعنى هي
ماهيته في الحقيقة اعني ما به الشيء هو هو اذ لم يعلم ان الحاصل في العقل كذلك
وايضا قد تقرر في صدر الكتاب ان الصورة العقلية تخالف الخارجية في
كثير من اللوازم ولا شك ان تمام حقيقة الشيء لا يختلف في شيء من لوازمها
والجواب عنه ما تقرر فيما سبق من ان الموجود في الذهن هو ماهية الشيء
لا شبح منه يخالفه في الماهية وان الصورة العقلية يشارك الامر الخارجي
في لوازم الماهية وان تخالف في اللوازم التي هي بحسب خصوصية احد الوجودين

وهو المراد بقوله من كثير من اللوازم فلا اشكال بطلان ا
المعقول من الشيء ليس الا نفس ماهية الشيء وذلك لما تقرر في مباحث
الوجود الذهني كما اشرنا اليه آنفا فلا يرد عليه ح ان الدليل هو
الاولى كما توهم بعد اشتراكهما في مطلق اللون اي السواد
والبياض نوعان متخالفان في الحقيقة متشاركان في الماهية الجنسية
التي هي اللون وفي كثير من العوارض كما ذكرتم واما الشيء الموجود
في الخارج وصورتها العقلية فهما فردان من نوع واحد متساويان
في تمام الماهية ومختلفان في كثير من العوارض ولا شك ان المناسبة
بين فردين من نوع اتم اقوى من المناسبة بين نوعين من جنس هو
ان اعتبر الصورة العقلية من حيث انها حاصلة في نفس جزئية متخصصة
بعوارضها تبعا لها وان اعتبرت الصورة العقلية من حيث هي كانت
ماهية الموجود الخارجي فاذا جردنا الموجود الخارجي عن الوجود الخارجي
وما يتبعه من العوارض كان الباقي منه تلك الصورة العقلية ولو قرنت
تلك الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين ا
الموجود الخارجي وهذا معنى ماهية الشيء اعني ما به الشيء هو هو واما
حديث كون الصورة العقلية عرضا مع كون ذي الصورة جوهرا فالجواب
لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي وصورة الشيء وان كانت
قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فلم تخرج
جوهر الكلام ولهذا صرح القوم بكون صور الجواهر جواهر وما يقال في جواب
هذا الحديث من ان المعقول من الشيء له اعتباران الاول انه قائم بالنفس
الثاني انه صورة مطابقة للشيء فهو بالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار
الثاني ماهية الشيء فهو من حيث انه ماهية لها لم يكن عرضا فليس بشيء محصل
كما لا يخفى لان لكل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة
الجسم وذلك اما لان وجود ذلك الفاعل يتوقف على وجود الجسم فكذا
يتوقف عليه فعله ايضا واما لان القوى الجسمانية انما تفعل بمشاركة

بشاركة الجسم قد يقال نسبة المحل الى الحال بالقبول لا بالفعل وليس يلزم
من كونه قابلا بلا مشاركة الجسم كونه فاعلا بلا مشاركة لا يقال ان الدليل
الاول يوجب اشتراكه في الفعل والقبول معا لانا نقول الاشتراك اللازم
منه ان يكون للجسم مدخل في احدهما لتوسط مدخليته في وجود الفاعل وا
والقابل وذلك حاصل سواء حل المقبول في ذلك الجسم او لا ويجاب انه سلمنا
ان له مدخلية ابتدائية في حلول المقبول لم لا لزم ايضا ان يكون المقبول
حالا في محل الجسم لجواز ان يكون له مدخل في الحلول لا في خصوص الجهة
فان قيل الفرق بين الصورتين باق اي اذا قلنا ان الصورة العقلية
مماثلة لزم اجتماع مثلين في محل واحد لكن لا على الوجه المحال لا
عتاز احدهما عن الآخر اصلا بل على وجه آخر متميز به احدهما عن الآخر
في الجملة وذلك لان احدى الصورتين حالة في محل العاقل فقط والاخرى
حالة فيها وفي محلها معا وهذا القدر كاف في الامتياز جلاله حال
وتقرير الجواب ان هذا النوع من الحلول اعني الحلول الادراكي اقتران
ما لا حد الشيئين بالآخر ولا شك ان اقتران شيء باحد الشيئين المتقارنين
وحده دون الآخر غير معقول فتكون الصورة الخارجية المقارنة لمحل
القوة العاقلة ايضا كما ان الصورة العقلية المقارنة للقوة العاقلة
تكون مقارنة لمحلها ايضا فالصورتان متقارنتان للعاقل ومحلها معا
فلا فرق بينهما اصلا ومع ذلك نقول ان الجمع المذكور اعني اجتماع
المثلين في محل واحد مناف لحاله وذلك لان الصورة العقلية المساوية
في تمام الماهية للصورة الخارجية حالة في القوة العاقلة الحالة
في محل الصورة الخارجية والحال في الحال في الشيء حال في ذلك فيجتمع في
ذلك المحل صورتان متماثلتان ويتجه عليه ان الحلول ليس عبارة
عن المقارنة على اي وجه كان بل هو من المقارنة الناعتة او لا يرى ان
الوحدة المقارنة للحركة المقارنة للجسم مقارنة له ايضا مع انها حالة في
الحركة ناعتة اياها دون الجسم وذلك لانها كيفية للحركة لا كيفية الجسم فجاز ان

ان يكون الصورة الخارجية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها معًا ولا يكون
ناعتة الا لمحلها فقط والصورة العقلية بالعكس فلا يلزم عدم الامتياز
وبذلك يعلم ان الحال من الحال في المحل لا يجب ان يكون حالا في ذلك
المحل على انه ان سلم لم يلزم محال ايضا لان ما ذكر في امتناع اجتماع
المثلين في محل ان تم فانما يتم فيما اذا حلا فيه بلا واسطة والصورة
العقلية حالة في محل العاقل بواسطتها وذلك يكفي في الامتياز
والنفس مدركة للقسم الاول وانما كانت مدركة لذا المقدار ايضا فان قيل
اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها
وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اجيب بان العلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم
بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل
فلا يلزم علوم غير متناهية وفيه بحث لان العلم بالعلم وان كان متحدا
معه بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار فيلزم ان يكون علوم غير متناهية متغايرة
بالاعتبار في حالة واحدة وانه باطل وايضا نحن نعلم بالضرورة ان الانسان
علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم
والسخاوة وغيرها وقد يجاب عن الاول لان المتحقق بان علمنا الذاتي
من التصديق بتلك الصفات لا عن تصورها فانه دائم وكلا منافيه
فان قلت اذا كان الصفات قائمة بالنفس وكائنة في تعقلها اياها ما
دامت لها سواء كان اضافية او حقيقية محضة او حقيقية مستلزمة للاضافة
قلت لا سبيل للتعقل الى الاضافات الا بعد تعقل المضاف اليه فلو ا
تعقل المضاف اليه لم يمكن ان يعقل الاضافة والانتساب او بصورتها
فلذلك لم يمكن تعقل الصفات الاضافية والى الخلاف الحقيقية المحضة واما
الحقيقية المستلزمة للاضافة فان تعقل ذاتها كانت في حكم المحضة وان تعقلت
مع الاضافة كانت في حكم الاضافيات تقرير الوجه الخامس السادس
اي لو كان النفس الناطقة منطبعة في جسم لكان تعقلها بالالات الجسمانية
لما مر من ان القوى الحالة في الاجسام انما يعقل ويفعل بتوسطها ولو كان تعقلها

بالالات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال وضعف يعرض
لنا في تعقلها كلال وضعف وذلك لان اختلال شرط الفعل يوجب
اختلاله قطعا كما يرى من قوى الجسمية لحس والحركة الحاسة من البدن
فانهما يضعفان بضعف البدن لكن الانسان في سن الانحطاط يقوى
تعقله ولهذا فانه قد يقوى افعالها الذاتية مع ان الجسم صار ضعيفا
وتوضيح المقام ما ذكر من ان وجوده الفاعلية اما بحسب التمرن والا
والاعتياد كما اذا احس كسى مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حاجة قريبة
يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئي معاينة كسريعا واما بحسب التجربة
كما اذا كان لشيء جزئيات متعلقة وحصل للحس شعور بها بحسب التعاقب
فكل جزئي منها يعرض عليه كان اجود احساسا به مما عرض عليه قبله واما
بحسب القوة الفاعلية فكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود فعلا
والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه
الثلاثة فيكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني التمرن والتجربة
دون الوجه الاخير فانه لا يكون الانسان ح اجود بصرا ولا سمعا
والفرق بين قوى الجسم الحس والحركة وبين القوة العاقلة انما هو بهذا
الوجه فان العاقلة قد يزداد اقتدارها على التعقل عند اختلال الالات
البدنية بخلافهما اذ لا يتصور ازدياد اقتدارهما على الاحساس
والحركة وان كانت الهيئات التمرنية والتجربية الموجبة لجودة الاحساس
والحركة باقية فيهما وما يقال من ان الانسان في اخر سن الشيخوخة
قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الالة فيكون
حالة في الجسم فمراده ان اختلال العقل باختلال الالة لا يدل على ان
الفاعل حال في الجسم عامل بالالة وجاز ان يمنعه من اخر العمر عن تعقلا
الذي لذاته اشتغال بتدبير البدن والمعاوقة فيه وان لم يكن حالا فيه
بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله
لا بالة بدنية واعترض الامام بانه يجوز ان يكون شرط بقاء كمال التعقل

هذا معنا من اعتدال الآلة بانها في سن الانحطاط وتكون النقصان
واردا على الزائد وعلى ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل ثم اذا وقع
اختلال في ذلك الحد في اواخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا ورد
عليه بان بقاء ذلك الحد لا يوجب الابقاء والقوة العاقلة على حالها
لكنها تزداد في سن الانحطاط والاستدلال انما هو بنفي الازدياد
وكلام لا بعدم الاختلال كما توهم فاجاب بمنع الازدياد وزعم
ان العاقلة باقية على حالها في سن الكهولة وقد اجتمع عنده علوم
كثيرة مع عدم الاختلال في الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل
فلهذا احارت الكل قال ولئن سلمنا الازدياد فلم لا يجوز ان يقال
ان المراد الحاصل من زمان الكهولة او فوق القوى من سائر الامزجة
حوت القوة العاقلة لان القوى المنطبعة في الاجسام
يكل ويضعف عند تواتر الافعال وتكررها وخصوصا الافعال القوية
الشاقة يشهد لذلك التجربة والعكس اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما
سلع من القوة وكلالها جدا بحيث يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد
النظر في قرص الشمس بالا تعقيض لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد
سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف والذائقة بعد تمام الرائحة
القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فان
قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما العكس فهو ما ذكره بقوله وكل
لان ادنى عليها اه واراد بالفعل معناه اللغوي الذي هو اعم من التاثير والانفعال
فانه اطلق الفعل هنا على الادراك الذي هو من التأثر والانفعال والآن
وتقريرها ذكره الشارح ان افعال القوى البدنية لاجل انها انفعالات كما
المدركة فلان فعلها الاحساس الذي هو التأثر من المحسوسات واما
المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها الذي هو انفعال ايضا وكل
ان الانفعال لا يكون الا انفعام بعد طبيعة المنفعل وينفعل عن المقاومة
منوعة فان قبل الفعل لما كان مقتضى طبيعة القوى مكيف يومنها

رحبت بان القوى وان اقتضت بذواتها تلك الافعال الا ان طبائع
العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كاليبس مثلا لا يقتضي
تلك الافعال فيقع بين القوى وطبائع العناصر تنازع ويقاوم
دائما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا
اي النفس الناطقة لا يكلها تكرار الافعال بل يوهن القوى البدنية
ويكلها دائما وقد لا يكل النفس الناطقة بل ربما يقويها ويحكم
كما في توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان النفس يقوى بذلك
للازدياد كما لا يخفى فلا يكون الناطقة قوة بدنية وانما قلت
قد لا يكل النفس الناطقة ولم يقل لا يكلها اصلا لان العاقلة
اذ كان يعقل بالمبدا وتنزه من القوة الفكرية التي هي بدنية فقد يضعف
اي التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها قال الامام
جاز ان يكون العاقلة مختلفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية
فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض ورد بان العقلين
المذكورين باباه   معتقدة المسترشدين الى الدين بلا اصول الحق
بعين الانصاف طالبين للوصول الى ذلك المطلب الذي توسل بجمع
الوجه اليه وان لم يكن مسكتة للجاحد اي الذين يجادلون بالباطل
ليدحضوا به الحق اذ يلزمهم منع مقدماتها والتشكيك عليها كما تنبهت على
ذلك في تقرير تلك الوجوه واعترض بان مقدمات تلك الوجوه ان كانت
يقينية وصورها صحيحة كانت الحق دوامن ويقيني للكل وا
والمناظرة حاصلة بعد مكابرة فلا يلتفت اليه ولا الى الناظر فلا
يمكنه جحودها بعد العلم بصحتها وان لم يكن المقدمات يقينية او لم يكن
صورها صحيحة لم يفد يقينا للمسترشدين ايضا الافرادي ولا المحقق
وان لم يكن المقدمات والجواب ان حقا ما لها يقينية فيها نوع خفاء
يحتاج الى حركة او حدس او غير ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها
فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد من الطالبين للحق باذعان

والفساد يتنفع بها اما بكلها او ببعضها فيندرج منها الى ان كان في
المط بها بلا ريبة فيه وانما التفاوت للمستعدين من اطمئنان القلب
ببعضها دون بعض لتفاوت الخفاء الذي في تلك المقدمات و
وتفاوت انواعها فهم متفاوت الاستعداد اتم لقبول اليقينيات التي
فيها نوع خفاء و اراد الاقناعية العلمية يكون حكمها اي لا ا
لا تركب الامن تلك اليقينيات و يعتد اليقين للمستعدين بخلاف
الاقناعيات المستعملة في الخطابة فالاقناعيات مما يعتقد ظنا كما
سوا كان صادقا او كاذبا فتامل والله الموفق والبعضا
ربما لم يسلف النفس لقبول النفس النتيجة وذلك لان الدليل اليقيني
الذي فيه نوع خفاء ربما لم يفد يقينا لبعض الاذهان بل افاده
ظنا في ذا الكرة بدلا بل اخر من جنسه يقوى ذلك الظن حتى يصلب
يقينا ضروريا والمنع الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه الجلل
يحتمل ان يكون جنسا فلما يكون الحد الواحد للماهية النوعية متنا ولا
لافرادها المتفقة الحقيقة كذلك يكون الحد الواحد للماهية الجنسية متنا ولا
لافرادها المختلفة بالحقيقة فيتناول الحد الواحد للنفوس البشرية
لا يدل على اتحادها في الماهية ان الحد الواحد منطبق على تمام
حقيقة النفوس ممنوع دعوى بلا دليل عليها اذ يجوز ان يكون ما يذكرونه
من حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فلا يشتمل على الفصول المنوعة
لها فلا ينطبق على تمام حقيقة تلك الانواع بل يجوز ان يكون عرضيا
عاما لانواع مختلفة وانى تصور ما الطبائع على حقيقتها
وايضا قد يتبدل المزاج مع العوارض فقد يبقى كما هي فان
لان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على
خلقة النفسانية وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل منع العوارض ويبقى المزاج
بحاله فان الجبان اذا تكلف الشجاعة ومن الخائف والشان

والشان عليهما يصير سخاء والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه
يصير سخيا والغضوب اذا تكلف زمانا صار حليما مع بقاء المزاج على
حاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لما تيسر تبدلها
وايضا فانا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب
مع انهما يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم
والبخل والفسق والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج
والامور الاسباب الخارجية كالتعلم من المعلم و مشاهدته من الابوين
والاصحاب والاقران او ربما يتوهم الانسان اجتماع الاسباب الخارجية
كلها للعفة مع كونه متنا ولا بجبلته الى الفجور وقد يكون الابوان في
غاية الخسة والنذالة ويكون الولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس
فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف
الالات البدنية وامزجتها ولا الى الاسباب الخارجية انه مستند
الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة لكن الملزومات
ليست هي النفوس فقط بل النفوس والعوارض المختلفة يعني ان ملزوم
البخل مثلا هو النفس مأخوذة مع البخل اي هو المجموع لا النفس وحدها
وكذا ملزوم السخاء هو مجموع المركب من النفس والسخاء لا النفس وحدها
الا يرى انه يتبدل احدهما بالاخر في نفس واحدة فاختلاف هذين
اللازمين اعني البخل والسخاء يدل على اختلاف ذينك الملزومين اعني
المجموعين لكن اختلاف المجموعين جاز ان يكون باعتبار الجزء اعني
البخل والسخاء دون الجزء الاخر اعني النفس فلا يلزم اختلاف النفوس
في الماهية فان قلت ما ذكره الشارح من الجواب انما يتم اذا استدل
على اختلاف النفوس بان لوازم متخالفة بالماهية يجب ان يكون
الملزومات ايضا كذلك يدل كما يدل عليه قوله فعلم ان هذه الامور من
لوازم النفوس اه واما اذا استدل عليه بان الاحوال المذكورة للنفوس
عوارض مختلفة فلا بد لها من اسباب مختلفة ليست هي الالات البدنية

البدنية واحوالها لا الامور الخارجية بل هي ذوات الانفس
كما مر فلا يتم ذلك الجواب كما لا يخفى قلت لم لا يجوز ان
كون تلك الاسباب مركبة من النفوس والامور البدنية والخارجية
على وجوه مختلفة والنهاية شيء فلا يقع الاتفاق فيها واذا
وقع الاتفاق على الندرة بنفي التوافق من تلك العوارض
ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها
لم يتصور تبدلها على نفس واحدة واما ما لا يتبدل كالذكاء والبلادة
فجاز ان يكون لها اسباب اخر هي شعور معد مختلف ينضم الى النفوس الحادثة في
بدو الفطرة فيتعدد بالنقصان تلك الصفات من المبدأ فلا يلزم اختلاف
النفوس بالماهية اصلا لان العالم حادث بجميع اجزائه وهو النفس
من جملة العالم فيكون حادثة قطعا الا ان يقال انا نمنع ان الدليل
المذكور فيما سبق انما يدل على حدوث الاجسام والاعراض الحالة فيها
ولا يتناول النفوس على تقدير كونها مجردة كما اختاره فلا يجوز
بما ذكر من حدوث العالم حدوثها بل لا بد من الاستعانة بدليل آخر وهو انه لو كانت قديمة
لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو اي لزم ان يكون
لجميع الناس نفس واحدة متصفة بجميع الصفات المتقابلة للافراد الانسانية
فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو باطل لما عرفت
من ان القديم لا يجوز زواله فان قيل يجوز ان ينقسم النفس الواحدة
الى نفوس مثلا ولا يبطل النفس الاولى اجيب بان هوية كل واحدة
من النفوس ان كانت حاصلة في النفس الاولى لم يكن واحدة بل كانت متعددة
اذ لا معنى للتعدد الا ما كان فيها اشياء متمايزة بالهوية اقتضى ذلك انه
وان لم يكن هوية كل واحدة منهما حاصلة في النفس الاولى فقد بطلت
الاولى القديمة وهو باطل كما مر وحدث نفسان اخريان فيكون النفوس
المتعلقة بالابدان حادثة وهو المطلوب لانها لو كانت متحدة بالنوع
امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد اي لو كانت النفوس البشرية قبل تعلقها بالابدان

بالابدان متعددة ومتساوية في الماهية لم يكن تعلقها بالابدان المختلفة
في مقادير العناصر والامزجة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح لكن تعلقها بها
جائز بل واقع فان قيل لم لا يكفي في جواز تعلقها بالامور المختلفة اختلاف
اختلافها في التشخصات مع كونها متساوية في الماهية لا بد لكن ذلك مع
مع حدوثها وتساويها في الماهية اجيب بانه ننقل الكلام الى
اختلافها بالتشخصات وامتيازها بها فان الامتياز ليس بالماهية
ولا بلوازمها فان النفوس لما كانت متحدة بالنوع وجب تساويها
في الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض لان ذلك انما يكون بالمادة
لما تقدم في مباحث التعين ولا مادة للنفس سوى البدن فقبل تعلقها
به لا يتصور تعين ما وامتياز بعضها عن بعض واعترض بجواز كون النفس
قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر لا الى بداية ولا يمكن ابطال
هذا الاحتمال الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم
الدور قال الامام ان الاعتراض الصعب في هذا المقام هو كون كل
النفوس في الماهية بناء على اختلاف ما رجح بعضها ماثلها لكن الاغلب على
الظن انها مع تخالفها قد يوجد فيها اثنان منها تحت نوع واحد وهذا
القدر كاف لنا في ما هو مقصودنا وهذا الحكم ضروري اي كل واحد من
الحكمين المذكورين ضروري وما ذكر في بيانه تنبيه عليه فلا يتجه المناقشة
على قوله فان كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا بان الكلية ممنوعة لجواز ان
يكون بعض من لا علم لنا بحاله يجد من نفسه خلاف ذلك ولا بانه يجوز ان يتعلق
نفسان ببدن واحد ويجد كل واحدة منهما انه نفسها واحدة ولا يجد غيرها ما في
غيرها على ان يمنع ما ذكر من الوجدان ان كل واحد يجد بدنه والمتصرف
فيه شيئا واحدا وكذا لا يتجه المناقشة على قوله لزم ان يكون معلوم احدهما
معلوم الآخر بان ذلك انما يدل على ان كل ان يمنع بعلم احدهما ما لا يعلمه
الآخر يكون نفسا مباينا بو بين للكنه لم لا يجوز ان يتعلق نفس واحدة ببدنين
ويكون كل ما يعلمه الآخر ويقرب من هذا ما قيل على قوله ولزم العكس ان

وهو يتبع اليبس من بعد المرض الطبي بان الحس اذا قوي رطبه وفعل حركة
الظاهرة بفعل المرض دون النوم يرى الشيء ولا يحقق لها من الخارج
على سبيل الشاهد دون التخيل فانه قد يرى شيئا او شيئا كا
حاضرة عنده ولا يراها احد ممن كان حواليه وليس من الصور شبحه
من بصره اذ لا يرتسم فيه لا موجود معا بل اياه ولما كان ادراكها
كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا
على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام
الصورة في الحس المشترك لم يتغير الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة
من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في
المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بعجز او المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة
والمتولي المتخيلة وتنقش في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال
او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها فيه من الخارج
ولما كان لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين
الصورة المنتقشة فيه من خارج فيجب الاشياء التي هي صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق وزعم بعضهم انه يجوز ان يكون
هذه الاشياء موجودة من الخارج في عالم المثال كما يقول به الاشراقيون
يكون مشاهدتها مشروطة بمثل ذلك المزاج الحاصل للمبرسم او بغيره من الشرائط
والا فيستعدم هو ان كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر ولا التفات
اليه فيبقى عنده منع ظاهر فان الانسان اذا ادرك شيئا باطلا يدرك لونه وطعمه معا
فلم يكن النفس تدرك احدهما موجبا لانعدام صورة الاخر   لان العقول والحفظ
قد يتغير فان الانسان قد يكون بحيث يدرك المحسوسات ويعقلها ولا يحفظها من جهة
واستثباتها وقد يكون بحيث لا يدرك مع حفظ ما سبق ادراكه منها فلو كان الا
الادراك والحفظ بقوة واحدة من جهة واحدة لما افترقا اصلا   وهو بالمعاني
لا يدرك بالحس الظاهر ولا بالمشترك والخيال اذ لا يرتسم فيها الا ما يتأدى من الحواس
الظاهرة وليست هذه المعاني متأدية منها ولا بالقوة العاقلة للنفس الناطقة والا لم يوجد في الحيو

ان يتصف كل منهما بما اتصف به الاخر من انه ان اراد اتصاف كل منهما
بجميع ما اتصف به الاخر بدنيا كان او نفسانيا فهو مم لجواز ان يمتنع
احدهما صفة بدنية ليست للاخر وان اراد الاتصاف بجميع العوارض
النفسانية فلا نم انه يلزم من جميع الاتحاد بالفرد لجواز اشتراك الجسمين
في جميع العوارض بالنزاع   لانها مجردة في ذواتها وكمالاتها
اي مجردة من ذواتها وكمالاتها الذاتية اي الفائضة بذواتها فيكون
ذواتها باقية بعد خراب البدن كذلك كمالاتها الذاتية باقية بعده وذلك
بقاء كمالاتها من ما سبق ما هو المدعى من انها يجب بقاء النفس الناطقة
بعد فناء البدن وتقرير الاستدلال على هذا المدعى ان النفس الناطقة
مجردة لا تعلق لها في ذاتها ووجودها من البدن بل هي متعلقة به لكونه
آلة لها في اكتساب كمالاتها في خراب البدن فحده وفقدها الآلة
للنفس البدن وجها تاما لكون العلة الموثرة في وجودها من الجواهر ا
العقلية باقية توجب بقاءها بتلك العلة بعد خراب البدن والبدن ليس الا
شرطه بل هو باق اي بل هو جوهر النفس باق بالعلة التي اقتضت ذلك
الجوهر الوجود منها وهو المبدأ الفياض   ورد عليه بان البدن
لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذا لم يوجد قبل البدن جاز ان يكون
له مدخل في بقائها ايضا وآلاتها كما جاز كون البدن بعض علة لانه محل ا
لوجود النفس عن المبدأ الفياض حتى يجب بقاؤها بعد فنائه كما زعمتم
جاز كونه شرطا لوجودها منه وح يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا
ولانها غير قابلة للفناء لوجه ثالث يدل على خلوده على الحجة
الاولى اعني قوله لانها مجردة في ذاتها   كانت قبل الفناء فيه
بالفعل وقابلة بالقوة وذلك لان كل موجود يبقى زمانا ويكون من
ان يفسد كان بالقوة قبل فساده بالفعل وقابل للفساد بالقوة   والا
لكان كل باق ممتنع الفناء اي ان لم يكن مفهوم قابل البقاء غير مفهوم قابل
الفناء بل كان واحدا من حيث الاخر لكان كل باق ممكن الفناء وكل ممكن

٢٥٨

فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك بها هذه المعاني الجزئية وهي القوة الوهمية وبالجملة
ان المدرك للصور الجزئيات ومعانيها هو النفس الناطقة لا لانها جزئية جسمية
بل بتوسط جسمانية لكنها تدرك انواع المحسوسات الظاهرة بقوة واحدة وهي الحس
المشترك وقد سبق منا اشارة الى تحقيق الاقاويل المنسوبة الى القوى الجسمانية
واختلاف بعضها عن بعض لا بتغاير تحقق ما بالذات بل يكفي فيها تغاير الآلات
والاعتبارات هذا حاصل ما ذكر في بحث الحكمة في مباحث القوى الباطنة
قوله فتارة تركب الصورة بان الصورة تركب الصورة بالصورة كما في قولك
صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركب المعنى بالمعنى
كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى
كما في قولك صاحب هذه العداوة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن
الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وعلى هذا وقد قال
تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل
الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيلها عنها كما في
من سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس قوله فالة الحس
المشترك الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن المقدم واصغرها البطن الاوسط
وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر فالة الحس المشترك هو الروح
المنصب في مقدم البطن المقدم واله الخيال هو الروح المنصب في مؤخر البطن كله بل
مؤخره ولما كان الوهم سلطان القوى الجسمانية وحده كان يد القوى جميعها الة
الدماغ كلها وان كان له اختصاص بالتجويف الاوسط واله الحفظ مقدم التجويف
الاوسط واله المتخيل مقدم التجويف الاخير واما نوره هذا التجويف فلم يقع فيه من القوى
القوى لانه لا حاجة هنا الى الحواس الظاهرة فيكفي فيه المضاد كان الموجب لا اختلاف
القوى ما نظر الى حكم الصانع حيث قدم ما يدرك به الصور الجزئية ووضع بجنبه ما يحفظها واخر ما
يدرك به المعاني الجزئية عمن تلك الصور وقوة بما يحفظها واوسط المتخيلة فيما بينهما لتتمكن من
جلب هذا قوله وانما جوى الناس بحمل هذا القول لانا في بحثها ان اكثر اهل العلم ...

اللطيف الى الصعود وجذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث حركة
در دورية وان كان اللطيف غالبا كما في النحاس المزنجر بالنوشادر
زنجرة محكمة فانه ربما يصعد بالكلية اذا قوي تاثير الحرارة فيه وان
كان الكثيف غالبا فان لم يكن غالبا جدا افادته الحرارة
تليينا كالحديد وان كان غالبا جدا لم تقو على تليينه ايضا كا
كالطلق والنورة الا بالحيل التي يستعملها اهل الاكسير قوله
والبرودة بالعكس فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء
اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها
فالحرارة توجب سيل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها و
وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها
قوله ولا شيء من العدم كذلك اي محسوسا بالذات نعم قد يدرك
العدم بالحس تبعا كما اذا احس بحرارة جسم علم انه ليس بارد ا
فعدم برودته يدرك بالوهم التابع للحس الظاهر وقد سبق
بيان التخالف بين الحرارة النارية والحرارة الغريزية واما مخالفة
النارية للكيفية الفائضة من الكواكب النيرة فان الاعشى يتضرر
بحرارة الشمس دون حرارة النار وذلك دليل المخالفة قوله
الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل الشكل للرطوبة تفسيران احدهما
ما ذكروه والثاني انها كيفية يكون الجسم بها سهل الالتصاق بالغير سهل
الانفصال عنه وقد اورد على الثاني انه يلزم ان يكون ما هو اشد
التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا
ودفع هذا اللزوم بان الرطوبة لما كانت مفسرة بسهولة الالتصاق
لا والانفصال كان اللازم منه ان يكون ما هو اسهل التصاقا وانفصالا
ارطب لا ما ذكرتم ولا شك ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا لا
من العسل فيكون ارطب منه قال الامام لا شك ان الماء ارطب
وله وصفان احدهما الكيفية التي بها يكون سهل الشكل شكل الحاوي

الوثيب سهل الترك له وأما الكيفية التي بها يكون سهل التصاق
والانفصال فان فسرت الرطوبة بالكيفية الاولى كان الهواء رطبا
وان فسرت بالكيفية الثانية لم يكن الهواء رطبا فالنزاع لفظي
الا ان تفسيرها بالثانية اولى لاتفاق الكل على ان الرطب اذا
امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج
لا يفيد التراب استمساكا ولانه يلزم من تفسيرها بالاولى ان
يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد و
ويقال ليس في الماء والعسل سهولة الانفصال بل العسل اعسر
منه انفصالا فلو فسرت الرطوبة بالكيفية الثانية لم يكن الماء رطبا
وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام ولزوم كون النار ارطب
قد مر فيه كلام قوله وهي غير البلة اعلم ان ههنا جسما رطب
الجوهر وجسما مبتلا وجسما منتقعا فالاول ماله كيفية مسماة بالر
طوبة يقتضي سهولة التشكل او سهولة الالتصاق على الرايين
كالماء واما اعني المبتل ما جرى على ظاهره ذلك الجسم الرطب
الجوهر كالحجر الذي جرى على ظاهره الماء فهذا الجسم الرطب الجوهر
الجاري على ظاهر غيره يسمى بلة ورطوبة ايضا والثالث اعني المنتقع
ما نفذ رطب الجوهر في اعماقه وافاده لينا ما فالرطوبة بمعنى البلة
المذكورة ليست من مقولة الكيف بل هي جسم والجفاف يقابلها
تقابل العدم والملكة والمقصود بالذكر ههنا رطوبة الكيفية لا رطوبة
البلة وانما ذكروا ههنا لمناسبتها الكيفية في اطلاق لفظ الرطوبة
عليها فلا يصح عدها من الكيفية الملموسة قوله وانما يكون قبوله
العسر بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فعلى هذا يكون
اللين كيفية مركبة منهما او متولدة من اجتماعهما هذا وقد اعترض
على قوله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية بان كلا من الرطوبة
واللين يهيئ محلها للانفعال وكلا من اليبوسة والصلابة يهيئ محلها

للانفعال فلم كانت الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة
واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد
ظن من امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الخشونة
والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم
بان يكون بعضها ناتيا وبعضها نابرا والملاسة عبارة عن استوائها بها
فهما من باب الوضع الا اذا فسر الملاسة بكيفية تابعة للاستواء
وضع الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فا
نهما حينئذ يكونان من مقولة الكيف دون الوضع واما اللين والصلابة
وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي يغمز وذلك انما يتم
بامور ثلثة الحركة الى باطنه في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث
تلك الحركة ثم كونه مستعد القبول في تلك الامرين واما الاولان ليسا
من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك والثالث
فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم
الانغماز وهو عدمي والثاني الشكل وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة
بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة
واللاقوة قوله الى حيث ينطبق مركزه الى مركز العالم اي ينطبق
على مركز العالم مركز ثقله وهو نقطة لو حمل الجسم عليها لوقف ولم يمل
الى جانب وبعبارة اخرى هي نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن
قوله الى حيث ينطبق سطحه على مقعر سطح فلك القمر اي ينطبق
سطحه على مقعره ان كان انتهاء الفلكيات فيما بيننا فلك القمر
كما هو المشهور عند اصحاب الارصاد والمقصود انطباق سطحه
على مقعر ما يليها من الافلاك ولذلك عقبه بقوله وبمقعر فوق العناصر
فان طفوه عليها يستلزم الانطباق على مقعر الفلك الاقرب اليها

اي فلك كان **قوله** اي يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة نحو المركز قيل هذا انما يتم اذا كان مسافة مكاني النار
والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وتوضحه ان يقال
ان الماء ثقيل مضاف فان فرض جزء منه مماسا الفلك الثم ثم خلي
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة
مكاني النار والهواء وان فرض محدث كرة الماء مماسا لمقعر الفلك
ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحرك ايضا تلك المسافة فاذا كانت تلك المسافة اكثر من مسافة
مكاني الماء والارض صح ما ذكروا الا فلا لكنه لم يقم برهان على كون المسافة
اكثر من هذه والاشتباه انما نشأ من كون الماء شاملا لعنصر
واحد طافيا عليه ومشمولا لعنصرين راسبا فيهما فالجواب
انا اذا فرضنا كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة
امكنة النار والهواء والماء واذا فرضنا بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء فظاهر
ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث
يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم
على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس
الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء
بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما
يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة
من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال
في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر
بالعكس الى الاول خفيفا ويمكن ان يكون تقول ان الماء ثقيل

بالقياس الى عنصرين وخفيف بالقياس الى عنصر واحد والهواء
خفيف بالقياس الى عنصرين وثقيل الى عنصر واحد فاستحق الماء
ان يسمى ثقيلا مضافا والهواء ان يسمى خفيفا مضافا **قوله** ولا
يكون ما تان الحركتان متضادتين كما سيأتي من ان تضاد الحركة
كان لتضاد المبدأ والمنتهى لحركتين منهما فلا تضاد بينهما **قوله**
اذا قيس الى الارض نفسها كانت الارض سابقة الى المركز اورد
عليه ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا و
طبعهما تحركا الى المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون
الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك **قوله** ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط قيل انما يتم هذا اذا كانت
مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكان النار والهواء
فيلزم من هذا مع ما تقدم في الثقل الاضافي ان يكون كل واحد من
ما بين المسافتين اعظم من الاخرى وانه تناقض وقد تبين لك مما قرر ناه
هناك انه فاسد ولو قيل ان الثقيل المضاف ما يكون حركته بطبعه
الى المركز اكثر من حركته عن المركز والخفيف المضاف ما يكون حركته
بطبعه الى المحيط اكثر من حركته عن المحيط لكان ظاهرا بلا اشتباه
فان قطرة من الماء اذا كانت عند المحيط نزلت بطبعها الى محدب
الماء فقد تحركت في مسافة مكاني النار والهواء واذا فرضت تلك
القطرة عند المركز صعدت بطبعها الى مقعر الماء فقد تحركت في مسافة
مكان الارض والمسافة الاولى اكثر من الثانية وحال قطرة من
الهواء على عكس ذلك ولا يكون منتهى الحركتين شيئا واحدا كما ذكره
الشارح الا انه يعتبر مكان الماء مثلا شيئا واحدا **قوله** بحيث اذا قيس
الى النار كانت النار سابقة الى المحيط اورد عليه انه اذا كانت النار
والماء عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم
ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك **قوله** اراد ان يشير الى الميل

وبيان احواله لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل كما سيأتي
عقبهما لمباحث الميل مطلقا قوله وهو طبيعي وقسري ونفساني
الميل ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو
ذاتي وان لم يقم به بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس ما عرف
في الحركة والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه
في محله الطبيعي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي
مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه
فيه عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان هذا المؤثر الغير المباين
فاعلا على نهج واحد بلا شعور فالميل طبيعي كما في الحجر وان لم يكن كذلك
بل كان فاعلا متفننا اما بالشعور كما في الانسان او بدونه كما في
النبات او كان فاعلا على نهج واحد بشعور كما في الفلك فالميل
ن نفساني واراد بقوله والميل هو العلة القريبة للحركة ان الحركة لا يوجد بدون
الميل وانه سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة
ان لم يكن هناك مانع قوله والحركة يمتنع خلوها عن حدها شرع
في اثبات ان الميل مما لا بد منه في الحركة وتلخيصه ان الحركة مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة
او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك
المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
بالشدة والضعف ايضا يتعلق بكل واحدة من هذه المراتب صدور
مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل ومما لخصناه يظهر ان
قوله والسرعة والبطوء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة و
والضعف الى قوله وهو بعينه بطوء بالقياس الى غيره مستدرك
في البيان وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة
جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملايمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض على ذلك بان الميل

ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة
او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه
الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر متوسط بينهما
فان قلت يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر فيستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة
وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق وغلظه قلت فليجز استناد
اصل الحركة الى الطبيعة واستناد شدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة فلا حاجة الى الميل واجيب عن الاعتراض بان ليس المقصود
مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له
مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة
سط ويعلم بالضرورة انها يقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط
الميل بين الطبيعة والحركة واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية
ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود
الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس
بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة قوله وذلك
ل لان كلا من هذه الثلثة من حيث هو امر ثابت اه ان اراد به الاستدلال
على وجود الميل ورد عليه ان اللازم منه ان ذات شيء من الامور الثلثة
اعني الطبيعة والنفس والقاسر لا يكفي وحده علة للحركة بل لا بد هناك
من امر اخر يتحقق باعتباره في علة الحركة تجدد وتعض واما ان ذلك
الامر هو الميل فلا خصوصا في الحركة النفسانية وان اراد بيان الحكمة
في وجوده فهو ان المحرك ثابت والحركة ليست ثابتة او ان المتحرك
متشابه الاحوال والحركة ليست كذلك فلا بد من متوسط فلا مناقشة معه
قوله والميلان المختلفان يجوز ان يجتمع في جسم واحد ميلان ذاتي
وعرضي الى جهة واحدة كما في ساكن السفينة اذا تحرك الى جهة حركتها
والى جهتين ايضا كما اذا تحرك الى خلاف جهة حركتها ولا يجوز اجتماع

مثلين ذاتيين في جسم واحد الى جهة واحدة اذ لا يتصور له مدافعتان الى تلك الجهة كما لا يتصور حركتان ذاتيتان معا اليها نعم ربما اجتمع هناك شيأن فيوجد مدافعة اقوى وحركة اسرع الى تلك الجهة ولا يجوز ايضا اجتماع مثلين ذاتيين الى جهتين وهما المراد ان بالميلين المختلفين اذ لو اجتمعا لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين اي مقتضيا بالذات للحركة اليهما وانه بط بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا وذلك ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بقوله التضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما الميل القسرية لابد فيه من مبدا ميل بالطبع فيه اشارة والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارا
قوله اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه من مبدا ميل بالطبع فيه اشارة الى تقدير مضاف في عبارة المص حيث قال ولولا ثبوته اى لولا ثبوت مبدئه والى ان مبدا ميل ما بالطبع سواء كان طبيعيا او نفسانيا كاف في قبول الحركة القسرية وقد تقدم ان تعين حدود للحركة القسرية والطبيعة يحتاج الى معاوق خارجي في المسافة فلذلك استدل بهما على امتناع الخلاء وان تعين حدود القسرية يحتاج الى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بها وحدها على وجود مبدا ميل طبايعي وهو مسلكنا هذه وتقرير الاستدلال ان الجسم الخالي عن المعاوق الداخل اعني مبدا ميل الطبايعي اذا تحرك بالقسر في مسافة مخصوصة فاما ان يقطعها في آن وهو محال واما في زمان الى آخر ما ذكر في بيان امتناع الخلاء قوله وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فقد استوفينا هناك الكلام سؤالا وجوابا فليرجع اليه وقد بقي شيء نذكره ههنا وهو ان محصل

ماذكر في اثبات المعاوق بعد تحريره ان الحركة الطبيعية والقسرية لا يتعين لها حد من السرعة والبطوء الا بالمعاوق فاذا اخلت عنه كانت خالية عن حدود السرعة والبطوء وانه مح وهذا انما يتم لاثبات المعاوق الخارجي بالحركة الطبيعية اذ لا يتصور ههناك معاوق داخلي كما مر فلو لم يكن معاوق خارجي ايضا لم يكن على حد من حدود السرعة والبطوء دون الحركة القسرية لجواز ان يكون لها معاوق داخلي فقط يتعين به لها حد معين فلا يلزم خلوها عن تلك الحدود واما اثبات المعاوق الخارجي لا يقال ان الحجة المذكورة في اثبات مبدا الميل الطبايعي قايمة مع فرض التساوي في المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كما لا يخفى لانا نقول اذا اعترض عليها بان حركة عديم الميل في تلك المسافة يقتضي قدرا من الزمان وحركة قوي الميل يقتضي زمانا ازيد منه لكن ذلك القدر من الزمان انما هو بازاء الحركة في تلك المسافة والزايد عليه بازاء المعاوق الداخلي ففي حركة ضعيف الميل يكون ذلك القدر من الزمان محفوظا مع شيء اخر من ذلك الزايد لاجل المعاوق الداخلي على ما يقتضيه النسبة بين المعاوق الضعيف والقوي لم يمكن ان يجاب عنه بما تقدم من ان ماهية الحركة لا يقتضي شيئا من الزمان والا لم يوجد في اقل منه ولا يتعين لها حد من حدود السرعة والبطوء لا بنفسها والا لم يوجد مع حد اخر ولا بالفاعل اعني الطبيعة والقاسر اذ لا تفاوت فيه ولا بالقابل بل بالمعاوق وانما لم يمكن لان المقتضي ههنا لذلك القدر من الزمان وذلك الحد من السرعة هو الحركة الصادرة من ذلك القاسر في جسم لا معاوق فيه طبيعيا الواقعة في تلك المسافة المشتملة على مقدار من المعاوقة فلقائل ان يقول هذه الحركة المقيدة بهذه القيود لا يتصور وقوعها في اقل من ذلك القدر من الزمان ويتعين بها حد من تلك الحدود وقس على ما ذكرنا الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع الخلاء مع فرض التساوي في المعاوق الداخلي فظهر ان الحكم

الطبيعية يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه وان الحركة
القسرية يستدل بها على احد المعاوقين لا بعينه قوله ماذكرنا من
اثبات الميل على راى الحكماء يريد ان ماذكره من مباحث الميل
انما كان على رايهم واما مباحثه على راى المتكلمين فما ذكره الآن و
ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وذلك لان له بحسب كل جهة
حركة متوقفة على اعتماد في تلك الجهة والاعتمادات المتماثلة
اي المتحدة في الجهة يمتنع اجتماعها في محل واحد لامتناع اجتماع
المثلين واما المختلفة اعني التي تتعدد جهاتها فلا يجوز ايضا اجتماعها
ان فسر الاعتماد بنفس المدافعة اذ يمتنع بالضرورة ان يجمع في
جسم مدافعة الى جسم وتنحي عنها وان فسر بمبدا المدافعة جاز الاجتماع
كما في الحجر المرمي الى فوق ولذلك كان الحجر المرمي الاكبر ابطا من
الاصغر اذا رمينا الى فوق بقوة واحدة لان مبدا المدافعة في الاكبر
اقوى قوله وامتنع حلول عرض في محلين وكان الاعتماد الى محل واحد
لا غير فان قيل هذا الاستدلال لا يتم على راي ابي هاشم فلا يكون
افتقار الاعتماد الى محل واحد لا غير متفقا عليه بين المعتبرين كما دل عليه
قوله واتفق المعتبر له اجيب بان ماروى عن ابي هاشم على تقدير صحته
بلا تاويل انما هو في التاليف فقط فاذا لم يجوز القيام بمحلين في غير
التاليف تم الاستدلال على رايه ايضا على ان اتفاقهم قد يراد به
اتفاق جمهورهم واما حديث توليد الاعتماد للاكوان كالحركة
وتوليده للاعتماد الاخر في محله وساير ماذكر فمبني على قولهم بالتوليد
ومع ذلك لهم في توليد الاعتماد اختلافات لا فايدة في نقلها
ولا اعتماد على شيء منها فليفوض منها قوله ومن الكيفيات المحسوسة
المبصرات قالوا الامور التي يدرك بالبصر مطلقا من الضوء والالوان
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال
والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة

والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور
راجعة الى ماذكر فالترسب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة
وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك
والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس
والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة
من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات
عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور
هو الذي يتوهم الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد حققت
فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك
كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر وهو ان لا
يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره
وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء
وابصاره فلا يكون مبصرا اولا قوله ولكل من اللون والضوء طرفا
اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما ذكره واما طرفا الضوء فالاضعف
والضوء الاقوى قوله انما يحصل من احتلاط الهواء يعني ان الثلج
مركب من اجزاء شفافة جمدية متصغرة جدا وليس بينها تفاعل يؤدي
الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة
فايضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها
الى بعض ومتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس
يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير ترى ذلك الشعاع كانه لون بياض
فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين
الشيء وشبيهه فيحكم بانه ابيض فالامر المحسوس في الثلج موجود في
الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض في الثلج متخيلا لا محققا

وكذا الحال في الزجاج المدقوق ما عما بل هذا اولى من الثلج لعدم تحقق
البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء الماسة والهوائية في الثلج
تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج لان
اجزائه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل
وانفعال **قوله** بل هذا عدم غور الضوء في عمق الجسم فانه اذا لم ينفذ الضوء
في اعماق الجسم بقي سطوح اجزائه مظلمة فيتوهم ان هناك سوادا
اولا يرى ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وما ذلك الا
لان الماء يخرج الهواء وليس شفيفه كشفيف الهواء حتى ينفذ فيه
الضوء واذا لم ينفذ كان هناك نوع ظلمة **قوله** والحق ان السواد
والبياض كيفيتان حقيقيتان قال الامام ان وجود هذه الالوان
معلوم بالضرورة والضروريات لا يناظر لها وعليها بل يناظر بها
قوله فانه قد يرى بعد السلق اي يرى لبياض البيض بعد طبخه
بالنار بياض شديد ولا يرى له ذلك البياض الشديد قبل طبخه
مع ان الهواء فيه قبل الطبخ اكثر فلا يكون مخالطة الهواء سببا لتحصيل
البياض بل يجوز ان يكون سببا للمعة واشتراط وجود اللون بحصول
المزاج مم وان سلمنا فلا نم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة
لجواز ان يحدث بادي امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي
لتعاقبهما على موضوع واحد اي سوارد ان عليه مع امتناع الاجتماع
وتحقق غاية الخلاف بينهما فهما متضادان بل ضدا حقيقيا ولكن ان
تفسر التعاقب بامتناع الاجتماع مع جواز توارد بحيث لا يخلو المحل
كما لا يخلو عن الحركة الصاعدة وعنهما الهابطة فيكون فيه اشارة الى
اعتبار هذا الحر في التضاد الحقيقي كما عرفت في مباحث التقابل **قوله**
ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما اراد اجتماعهما اجتماعا حقيقيا
بان كانا في محل واحد لا اجتماعهما بطريق الاختلاط اعني ان يختلط اجزاء
الصغار سود باجزاء صغار بيض اختلاطا شديدا بحيث لا يتميز

تلك الاجزاء الصغيرة جدا بعضها عن بعض في الحس فيرى لذلك هناك
لون متوسط بين السواد والبياض هو الغبرة لان هذا الاجتماع
لا ينافي التضاد وايضا ما ذكره من الدليل لا ينهض على بطلانه واراد
ببقاء كل منهما او احدهما على صرافته ان يكون على تقدير الاجتماع
حال كل واحد منهما عند الحس كحاله عنده في زمان الانفراد فيصح
ما ذكره من انه يلزم على الاول ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية
البياض وفي الثاني ان يرى في غاية احدهما ولا يرد عليه ان ذلك
اللزوم مم لان كلا منهما او احدهما انما يرى في الغاية اذا كان منفردا
واما اذا كان مجتمعا مع غيره فلا بل يرى ح صورة مركبة منهما **قوله**
لان الذي لم يبق على صرافته منسف وذلك لانه لما كان حال احدهما
عند الحس في الاجتماع كحاله عنده في الانفراد وجب ان لا يكون
بسبب الاجتماع بينهما ارتباط مغير لحالهما فوجب ان يكون
الاخر ايضا باقيا على صرافته اذ ليس كذلك لم يكن مجتمعا مع الاول وهو
خلاف المقدر **قوله** واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شي منهما
موجودا يرد عليه انه لا يلزم من عدم بقاء شي منهما على صرافته التي كانت
ثابتة له عند الحس حال الانفراد انعدامه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين
معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك في الحس
ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما **قوله** فان
الظلمة غير مانعة من الابصار وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا والعدم لا يكون مانعا وعائقا
واذا لم يكن عدم رؤية اللون بسبب العائق وجب ان يكون
عدم رؤيته لعدمه في نفسه واجيب عنه بان الضوء شرط لرؤية
اللون فانتفاء رؤيته في الظلمة لانتفاء شرطها لا لكون الظلمة
عائقة عنها ولا العدم المرئي في نفسه فان قيل ليس الضوء شرطا للرؤية
والا لما راي في الغار جماعة اوقد واحد منهم نارا لان الهواء المتوسط

بينهما مظلم واجيب عنه بان الشرط هو الضوء الواقع على المرئي
دون المتوسط هذا هو المشهور في تقرير الكلام في هذا المقام واما استدلال
الشارح على ان الظلمة غير مانعة من الابصار بقوله ولذلك يرى
في الغار اه فيتجه عليه انه يجوز ان العايق هو الظلمة الواقعة على المرئي
دون الظلمة الواقعة على المتوسط بين الرائي والمرئي فينبغي ان يجاب
عن هذا او لا ثم يتنزل فيقال ولئن سلمنا ان الظلمة ليست عائقة
مطلقا فلا نم ان عدم روية اللون لعدمه بل لانتفاء شرطها كما ذكره
قوله والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه
اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه
ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى
فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد
وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية
كما سياتي يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون
في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المخصوص معها فاذا
فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا
يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون
المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر
آخر مجهول لنا وايضا لجواز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة
بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد
اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا هذا تقرير ما ذكره ابو
علي ابن الهيثم وللقايل ان يقول ليس في المثال المذكور الا التعاقب
في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء
فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء
فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي

قوي الانكشاف والظهور فيتوهم لتبدل الانكشافات تبدل المنكشفات
وقد يقال ايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع
ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع
الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من
المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول
لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا عيز اللون عن الضوء وعلم ان اللون
فيهما واحد والمختلف هو الضوء هذا واما قول الشارح ولا وجود للقدر
المشترك بين اللونين اللونين المختلفين بالحقيقة فهو جواب دخل
مقدر تقديره ان يقال جاز ان يكون القدر المشترك بين اللونين
المختلفين باقيا في الحالين فلا يكون الضوء شرطا لمطلق اللون بل
لخصوصيات منضمة اليه وتقرير الجواب ان القدر المشترك اما ان
يكون جنسا او عرضا عاما ولا بقاء للجنس مع جنس انتفاء الفصل
ولا للعارض مع انتفاء المعروض فان قلت تبدل خصوصيات اللون
واشتراطها بمراتب الضوء كاف في المقصود لان اللون لا يوجد جو
الا مع خصوصية ما فاذا انتفى الضوء مطلقا انتفى جميع الخصوصيات
فينتفي اللون بالكلية والا لوجد هناك خصوصية فلا حاجة الى
تقدير الدخل فالتعرض لجوابه قلت ما ذكرته هو ذلك المعنى لكن
بعبارة اخرى قوله والضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود
اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود الشيئين على سطحه
احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس
ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور
اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا الوان سوادا وبياضا ص
قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب

البعد والقرب من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور
ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا وشعاعا
وليس الامر كذلك والسبب في ذلك هو ضعف الحس واستدلوا عليه بان ظهور
الاشياء اللامعة اقل من ظهور السراج بكثير فالحس لما ضعف في
الظلمة وكان لتلك الاشياء ظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية
زائدة ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى تلك الاشياء لم يرلها لمعانا
ولذلك يذهب لمعان لمعان السراج في ضوء القمر قال الامام لا بعد
ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع
ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان السواد والبياض
قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير
ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما
عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور او الماء اذا كان
في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس له لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف كاشتداد
الالوان وضعفها وجوه ثلثة الاول متفق عليه وهو ان يختلط مثلا
اجزاء سود قليلة باجزاء بيض كثيرة بحيث لا يتميز في الحس فيرى
هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي لم يخالطه ذلك ولما كان مراتب
هذا الاختلاط كثيرة كان مراتب البياض في القوة والضعف ايضا
كثيرة الثاني ان يجتمع في محل واحد بياضات متعددة وقد انكره الحكماء
لاستحالة اجتماع المثلين الثالث ان يكون البياض الضعيف
نوعا مخالفا للبياض القوي ولم يقم دليل على فساد هذا الوجه
ولا على صحته واما قوله لكن يعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فيرد
عليه ان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما ستذكره من ان المقول
بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه فيكون الاختلاف بين السواد
الشديد والضعيف اختلافا بالعوارض لا بالماهية والاستدلال

على اختلاف ماهيتهما بان السواد الذي في محل على حد من الشدة
او الضعيف يرى مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية
لا يتم ايضا لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في الماهية
قوله فان جميع الجزئيات متساوية فان تحققها ذهنا وخارجا
قيل هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه
ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة
الى شيء من الجزئيات اقدم واولى او اشد فان منع استلزام تساوي
الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هاهنا **قوله** والمعقول
بالتشكيك اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات يعني ان الشدة
لازمة لماهية الشديد والضعف لازم لماهية الضعيف وهما متنافيان
فلابد ان يكون ملزوماهما متخالفين في الحقيقة اذ لو اتحدا
لزم اجتماع المتنافيين وقد يمنع كونهما لازمين لماهيتي الشديد والضعيف
ويجوز ثبوتهما لماهية واحدة في ضمن افراد متعددة شخصية او صنفية
ملزومة لهما **قوله** وفيه نظر لانا لا نسلم ان الضوء اذا كان جسما محسوسا
كان ساترا لما تحته فان الستر من شان الاجسام الملونة دون الشفافة ن
او لا يرى ان صفحة البلور او الزجاج يرى ما خلفها ظاهرا ولذلك يستعان
بها على قراءة الخطوط الدقيقة ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان جسما
محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته ضرورة استتاره ل
للحس به او لا يرى اذا غلظت صفحة البلور او الزجاج جدا احتجبت
لما تحتها ستره **قوله** يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء
وذلك لان الجسم الذي هو الضوء اذا اتصل بالجسم القابل له فاما ان
يدخل فيه بتمامه فيلزم التداخل او لا يدخل فيه شيء بل يلتصق بسطحه
فيكون ذلك الجسم القابل ماخوذا مع ضوئه ازيد حجما منه وذكر بعضهم

انه يجوز ان يكون الضوء الظاهر في سمك الاجسام المشفة عرضا
وما يظهر على سطوح الاجسام الكثيفة جوهرا ولا يزداد به الحجم ازديا
دا يظهر للحس لغاية لطفه وقلة سمكه قوله فيحدث في مقابلها الضوء
وينبغي ان ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب الزوال المقابلة الاولى اقبل
هذا الضوء مشاهد استمراره فلو جوز انه ينتفي ويوجد مثله انا فانا
لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة
العقل قوله وايضا الضوء اول وثان هذا التقسيم للضوء العرضي
اعني الضوء الحاصل في شيء من مضيء اخر والجسم الذي من شانه الضوء
اذا انتفى عنه الضوء يدرك منه حالة فقيل هذه الحالة المدركة هيئة مو
جودة في الخارج منبسطة على سطح الجسم مضادة للضوء وقيل ليس هناك
الا عدم الضوء لكن البصر عند عدم الابصار يتخيل شبه سواد كما يتخيل
ذلك اذا اطبق العينان واذا نظر الى الماء الصافي العميق الذي لا يدرك
قعره وللقائل الاول ان يمنع ان الجسم القابل للضوء اذا انتفى عنه الضوء
لا يحتاج في كونه مظلما اي متصفا بتلك الحالة المذكورة الى ان يحدث
فيه كيفية اخرى قوله وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف هذا الدليل
بعد تسليم مقدماته انما يدل على المغايرة بين الجسمية المشتركة والاصوات
ولا ينافي ذلك كون الاصوات من جزئيات الجسم الا ترى ان بدن
الانسان مغاير للجسم وجزئي من جزئياته وقد اشتبه الصوت
بسببه البعيد عند جماعة فقالوا هو اصطكاك الاجسام الصلبة
وربما قالوا هو القرع او القلع وبسببه القريب عند اخرين فقالوا
هو التموج والدليل العام لابطال هذه الاقوال ان هذه الامور
اعني الجسم والاصطكاك والقلع والتموج مبصرة اما اولا واما ثانيا
والصوت مبصر اصلا فهو متغاير لها وايضا القرع والاصطكاك
مماسة والقلع تفريق والتموج حركة والصوت ليس مماسة ولا تفريقا ولا
حركة قوله بل هو عبارة عن امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون

بعد سكون وذلك كما يشاهد في الماء الراكد اذا القي في وسطه
حجر وانما جعل الصوت معلولا لتموج الهواء لانه يستمر باستمرار تموج
الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه
لكن الدوران وجودا وعدما لا يفيد الا الظن العلية والمسئلة علمية
على ان تحقق الدوران ههنا ممنوع فان الهواء يتموج بحركة يد ولا صوت
هناك وانتفاؤه بانتفاء التموج في جميع الصور غير معلوم قوله
بل انما يحدث في السامعة عن ملامسة التموج يريد ان الهواء
الذي في خارج الصماخ اذا تموج بالقرع او القلع لم يحدث فيه صوت
اصلا بل تموجه هذا يؤدي الى تموج هواء اخر متصل به وهكذا الى
ان يتموج الهواء الذي في داخل الصماخ فيحدث فيه الصوت ويقرع
بتموجه الجلدة العصبانية المفروشة على مقعره التي اودع فيها القوة
السامعة فيدرك ح صوته قوله ولو كان ادراكنا اياه في تلك الحالة
فقط لما ادركنا الجهة لكنا ندرك الجهة اي نعلم ان الصوت من اي جهة
وصل الينا فلا بد ان يكون الصوت موجودا في خارج الصماخ
ومسموعا حال كونه فيه وان كان قريبا من الصماخ ليكون مدركا
حال كونه في جهة مخصوصة فيعلم انه من تلك الجهة لا يقال جاز ان
يكون ادراك الجهة بسبب كون الهواء المتموج متوجها من تلك
الجهة لانا نقول ادراك الجهة ح تلك الجهة وكونه مسموعا منها كما ذكرنا واما
التوجه الهواء المتموج من تلك الجهة والثاني باطل لان من سد احدى
اذنيه وسمع بالاخرى عرف جهة الصوت الواصل من جهة المسدو ده
مع ان ذلك الهواء المتموج يجب ان ينعطف حتى يصل الى الاخرى قوله
لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي
يتكلم بها باقية حاصلة ان بقاء الصوت يستلزم سماعها اما دفعة
او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب منها وهما محالان لان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح وقد يقال حدوث حروف ربوا ابتداء

على هذه الهيئة المخصوصة دون مقابليها لجمة ترجح سماعها في البقاء
على هذه الهيئة ولا ترجيح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي
من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم
من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ويمكن ان يقال حال كون
تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيهما وما يتوهم من
بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى
صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه
فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع
القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد منه
تموج اخر وصوت مثل الاول قوله بحيث يعرف هذا الهواء الا
المتموج الى خلف فعرفت ان وصول الصوت الى السامع ليس
بان الهواء واحد بعينه يحمل الصوت ويقطع المسافة الواقعة بين
المصوت والسامع بل بان يتموج الهواء الذي يلي الهواء الحامل مثل
تموجه ويحدث منه مثل ذلك الصوت وهكذا الى ان يصل الى السامع
فالحال ايضا في الصدى على هذا الوجه فان المقاوم لما رد الهواء المتموج
الى خلف انعكس تموجه ورجع فيفاد له ما يليه في توجه المنعكس
كما انفعاد هو لما يليه في توجه المستقيم فيحدث في كل متموج ههنا
ايضا ما حدث فيما تموج قبله وهكذا الى ان يصل الى السامع واذا
كان المقاوم قريبا من الصوت بالصدى بحيث لا يتميز احدهما عن
الاخر فيسمعان على انه صوت واحد ولذلك كان صوت المغني في البيوت
اقوى من صوته في الصحراء قوله الصوت يعرض له كيفية يتميز بها
عن صوت اخر يشاركه في الحدة اي الاصوات المتشاركة في الحدة
او في الثقل يعرض لبعضها هيئة يتميز بها ذلك البعض عن باقي الاصوات
المتشاركة له في احدهما تميزا في المسموع وذلك بان يكون تلك الهيئة
المتميزة مسموعة والحرف يطلق على تلك الهيئة وحدها او على الصوت

المأخوذ معها اذا قد عرفت هذا فقوله يشاركه في الحدة والثقل احتراز
عنهما فانهما وان كانا مسموعين لكن ليس شيء منهما يميز الصوت عما
يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع احتراز عما ذكره واعترض بان الطول
والقصر لما كان من الكميات المختصة بالكيفيات او الكيفيات المأخوذة
مع اضافته على ما قيل لم يندرجا تحت الكيفية فكيف يحترز عنهما وقد يجاب
عنه بان المراد من الكيفية ههنا هو الهيئة فانها الواقعة في تعريف الملخص
منقولا عن الرئيس ثم ان الصوت ليس له كمية في نفسه اي ليس
محلا للكم بالذات بل واقع في الزمان ومنطبق عليه فبهذا الاعتبار
يوصف بالطول والقصر وهذه الحال اعني طوله وقصره يدرك بالوهم بعد
ادراك الصوت الجزئي بالسمع لكن لما كان ادراك الوهم تابعا لادراك
الحس الظاهر فقد يتوهم انها يدركه به وكذا ملائمة الصوت وعدمها مدرك
كان بالقوة الوهمية لانها من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات قال
الامام واما سبب اختلاف الاصوات بالجهارة والخفاء بعينه الوجوه الثلث
المذكورة في اشتداد الالوان وضعفها فلا حاجة الى الاحتراز عنهما اما على
الوجهين الاولين فظ اذ ليس هناك هيئة مسموعة عارضة للصوت بل
اختلاط اصوات متخالفة الماهية او اجتماع امثال واما على الثالث فلان
المسموع هو الصوت المخالف لغيره في الماهية لا هيئة قائمة به قوله
والحروف اما صوت انما يخ مصوتات له اقتضاء امتداد الصوت ويسمى
ما يقابله اعني هذه الحروف غير متولدة مما ذكر وما عداها مطلقا صامتا
لعدم اقتضائه امتداد الصوت ولم يختلف في امتناع الابتداء بالمصوت
بل بالصامت الساكن اذ قد جوز الابتداء به جماعة ومنعه آخرون وليس
نعني بكون الحروف متحركا او ساكنا حلول الحركة او السكون فيه لانها
من صفات الاجسام بل نعني بكونه متحركا انه بحيث يمكن ان يوجد
عقيبه شيء منها وبيان ذلك ان الحركات العارضة للاصوات
ابعاض المصوتات لان المصوتات قابلة للزيادة والنقصان

فيكون لها طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات بالا
ستواد وايضا لو لم يكن للحركات ابعاض المصوتات لما حصلت
المصوتات من مد هذه الحركات الا يرى ان حركة اذا اشبعت صارت
مصوتا فاذا ذكرت تلك الحركة لم يمكنك ان تذكر ذلك المصوت
الا كالمستأنف صامت آخر مع ذلك المصوت والحروف المتحركة متقدمة
على حركاتها لان المتحركات هي الصوامت والصامت البسيط
حقيقة وحسا آني الوجود والحركة زمانية وما وجد في الآن الذي
هو اول زمان وجود شيء يكون سابقا على ذلك الشيء وايضا
لو كانت الحركة سابقة لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم
بالحرف لان السابق غني عن المسبوق والكل باطل بشهادة الحس
هكذا ذكروا فعليك بالتامل ثم المجوزون للابتداء بالساكن قالوا قد
تبين ان المصوت بعضه موقوف على الصامت فلو لم يكن
الابتداء بالصامت الساكن لكان موقوفا على المصوت وانه
دور والجواب انه لا يلزم من امتناع الابتداء به الاستلزام للمصوت
ولا يلزم منه توقفه عليه **قوله** ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه
الالفاظ اصلا فهو عين الجهالة اعلم ان الاشاعرة اثبتوا كلاما
نفسيا قائما بنفس المتكلم مغايرا للعلم والارادة وسائر الصفات
المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وقالوا اذا صدر عن المتكلم خبر فهناك
ثلثة اشياء الاول عبارة صادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفا
ئها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع
والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه
امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة
قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة
ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام
الكلام فهم لا ينكرون مدلول الالفاظ سواء كان امرا خارجيا او قائما

بنفس المتكلم حتى يكون جهالة مستلزمة للحكم بكون الالفاظ المتداولة
في الكلام مهملة لا تدل على معنى اصلا بل يقولون ليس للمتكلم شيء يسمى
كلاما حقيقة سوى هذه العبارات واما بين الاشاعرة فاما لاعتقاده
ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام
هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم
الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه
هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي
الخبر الى الآخر مغايرة للعلم وقائمة بنفس المتكلم وان طلب الفعل
وتركه مغاير للارادة والكراهة وكذا الحال في الاستفهام والتمني **قوله**
ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة اي طعوم هذه
المطعومات وقد يتلوح في انحصارها في التسعة بان الحيار والقرع
والحنطة الغير المحس من كل واحد منها يطعم لا تركيب فيه وليس
من هذه التسعة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم لا يكاد ينحصر في عدد وان لم
يقتض فالقبض والعفوصة من نوع واحد اذ لا اختلاف بينهما الا
بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص
يقبض ظاهره وباطنه وايضا انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي
الحرارة والبرودة وبين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة وايضا
الكافور مر بارد والعسل حلو حار والترنجبين وسم حار ولذلك
قيل مباحث الطعوم كلها دعاوي لا برهان عليها وزعموا بناء على
ما ذكروا ان اسخن الطعوم هو الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة قالوا ويدل
على تاخر الملوحة عن المرارة كون الملح المر والبورق اكثر تسخينا من الملح
الماكول وان ابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة ولذلك يبتدأ
الفواكه بالعفوصة ثم اذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس مالت

الى القبض ثم الى الملوحة لكن الحامض مع كونه اقل بردا هو اكثر تبريدا
لشدة غوصه للطافته قوله احسن منه بطعم اى بطعم بسيط قوى مخالف
للطعوم المذكورة ولذلك عد قسما تاسعا واذا لم يجعل بسيطا او جعل
راجعا الى المذكورة كان بسايط الطعوم ثمانية كما صرح به فى الملخص
وشرحه قوله فى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء معروف وهو
صمغ مر كالصبر وعند الاطباء هو شجرة يخرج عصارة اوراقها ويطبخ حتى
يصير مثل العسل ويختلط بعكر الزيت فهذه العصارة هى ذلك الدواء
قوله ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة او المخالفة وقد يعبر
عنها بالاضافة الى محالها كرائحة المسك ورائحة العنبر قوله وهى
الكيفية الاستعدادية المشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس شيء لان القوة على المصارعة
يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة الثانى القوة القوية
عليها اعنى القدرة وهما من الكيفيات النفسانية الثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو فى الحقيقة من باب الاستعداد
نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث واذا اردنا ان نعرف القدر
المشترك بين القسمين المذكورين قلنا هو الذى يترجح به القابل
فى احد جانبى قبوله ولا قبوله فان قلت لا نسلم ان فى كل واحد من استعدادي
القابل الانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذى
نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلت معنى كون الشيء
قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر
اعتبارى اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت
بها حال ذلك المقبول الى ذلك القابل قربا وبعدا فتلك الامور هى
المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذا تى
ومراتبه المتفاوتة لقرب المقبول وبعده من باب الاستعداد فيكون
الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة فى الاستعداد ولما كان بعض

الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها للاانفعال وهما نقيضان
متباعدان فى الغاية كان الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا
معنويا بقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من
ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطا من حيث
اللغة قوله فان الكيفية الواحدة بالشخص قد يكون حالا اى الصفة
النفسانية اول حدوثها يكون حالا فاذا استحكمت صارت هى بعينها
ملكة فالنسبة كالنسبة بين الشباب والشيخ قوله فانه ان اراد
بالثابت ما يمتنع زواله يرد عليه انه لما فسر الثبات بامتناع
الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقينى الا فى الضروريات لان
النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيتشكك فيها بالتشكيك
بل قد يحكم بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا
للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسير الزوال والجواب ان النظريات
اذا حصلت عن اسباب ضرورية الثبوت كانت كالضروريات
فى امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما فى المسائل
الهندسية والحسابية فانه اذا تيقن بها عن مباديها التى لا شبهة
فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادى
قوله والى تصور معه تصديق لما جعل التصديق عبارة عن الحكم
واعتقد كونه فعلا لم يمكنه ان يجعله قسما من العلم الذى هو من مقولة
الكيف او الانفعال بل قسمه الى تصور من تصور مطلق اى غير
مقارن للحكم وتصور مقارن له كما هو الظاهر من عبارة الرئيس
فى كتابه وعبارة المص فى تجريد الميزان ومن جعل الحكم من قبيل
الادراك وجب عليه ان يجعله قسما من العلم وقسيما للتصور مطلقا
سواء كان مقارنا للحكم او لا فمقول العلم اما حكم او غيره لان الادرا ك
اما ان يكون ادراكا بوقوع النسبة او لا وقوعها او يكون ادراكا
لما عداه فالاول هو الحكم والتصديق والثانى هو التصور المطلق الشامل

لتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة وتصور ماعداها **قوله** وكذا
ان اريد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الآخر من ذلك
وقد يقال اراد به المعنى الاول المنقسم الى التصور والتصديق اى الحكم
الذي هو ادراك غيره لكنه قيد قسمه الثاني اعنى التصديق بقيود لا تجامع
هذه القيود معتبر في العلوم الحقيقية ومعتد به في متعارف الجمهور
ولذلك خص باسم العلم حتى صار معنى ثانيا له واما الصنف بمقابلات
تلك القيود اعنى الظن والجهل المركب وتقليد المصيب قد اشتهر
باسمائها المخصوصة وسيرد عليك في الكتاب تعريف بعضها
وما يتعلق به من الاحوال واطلق قسمه الاول اعنى التصور اذ لا حاصل
هناك على تقييده وقول الشارح وايضا العلم بالمعنى الاول لم ينقسم
الى التصور والتصديق مبني على الاعتقاد ان الحكم ليس ادراكا ومدفوع
بما اشرنا اليه واما قوله الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق فاشارة
الى ما يشعر به عبارة المتاخرين من ان التصديق الذي جعل قسما من
العلم اريد به التصور الذي يقارنه الحكم ويوضح يجرى عليه صفات
الحكم من اللزوم والثبات والمطابقة والبداهة وغيرها اجراء الصفات
العارض على المعروض **قوله** ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم حصر امكان
صحته فيما ذكره ثم فان العلم قد فسر بانه صفة توجب لمحلها تمييزا
لا يحتمل متعلقه النقيض وهو بهذا المعنى يساوي التصور او لا نقيض له
والتصديق اليقيني فقط وقد اوضحنا معنى هذه التفسير في بعض
حواشينا على كتب اصول الفقه بما لا مزيد عليه فارجع اليه ومنهم من
قال لنا ان نصحح كلامه بان نحمل ما عدا التصديق الجازم المطابق المطابق
الثابت من التصديقات داخلا في التصور ولا يخفى ضعفه وما ذكره
الشارح في تصحيح المتن يرد عليه ما قيل من انه ان اراد بالمعاني
الذهنية ما وجوده في النفس على انه صورة ومثال لغيره لم يندرج
فيها ما يلحق الادراك وان اريد بها ما له في النفس وجود متاصل اي لا

اي لا على انه مثال لغيره خرج عنه الادراك وان اراد ما يعمهما لم يخرج
في الادراك وما يلحقه لان جميع العوارض النفسانية داخلة في
المقسم فيحتاج في تصحيحه الى ان يقال المعاني الذهنية اما ادراك
او ما يلحقه او غيرهما وينساق الكلام الى آخر ما ذكره من التقسيمات
ثم يقال ويراد بالعلم القدر المشترك بين الادراك والتصديق المذكور
وهو المعنى الذهني المقسم بسلب الاقسام الباقية **قوله** لانه بديهي
التصور ان اراد بتصوره تصوره بوجه ما فلا نزاع في بداهته وان
اراد به تصوره بكنه حقيقته وهو المتنازع فيه فبداهته ممنوعة **قوله**
غني عن التعريف بالحد والرسم وذلك لان الجزئيات القائمة
بالنفس كافية في انتزاع الماهية الكلية عنها وهذا اقوى في معرفتها
مما يمكن ان يذكر في تعريفاتها وقد سبق اشارة الى نظير هذا المعنى
قوله وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد
طرفيه الى الآخر تصورهما يلزم منه خروج التصديقات الحدسية والتجربية
والتواترية بل ما عدا الاوليات عن حد الضروري فان جعلت نظرية
لم ينحصر الموصل الى التصديق النظري في الحجة والا كانت قسما ثالثا
خارجا عن النظري والضروري وكلاهما باطل اتفاقا فالصواب ان
يقال التصديق الضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى الفكر احتياجا
بلا واسطة فيدخل فيه التصديق الذي اطلق نظرية فقط لان الاحتياج
هناك بواسطة **قوله** ولا بد في العلم من انطباع صورة مساوية
للمعلوم وذلك لان الحكم بهذه المسئلة في الحقيقة هي مسئلة الوجود
الذهني وقد سلف ما يحررها والاستدلال عليها وقد يقال ههنا
هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع
كما هو المدعى ويجاب عنه بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا
بموجود وعلمنا بمعدوم فانه اذا كان احدهما بانطباع كان الآخر

ايضا كذلك فان قلت علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع بسبب كما يصح برهان ان الدليل بعينه فيه قلت
قد مر من ان هذا الدليل يقتضي ان يكون للمعدومات المحكوم عليها
بامور ثبوتية وجود وانطباع في قوة يدركه واذا انضم اليه عدم الفرق
بالوجدان دل على ان كل معلوم له وجود انطباعي مغاير للوجود
الخارجي وان ذلك الوجود الانطباعي في قوانا المدركة علم يدل عليه
لكنهم لما جزموا بان ذلك الوجود الانطباعي في القوى المدركة لا يكون
الا علما وقد علموا بالوجدان انا اذا علمنا شيئا خارجا عنا كان له
نوع ارتسام وانطباع في قوانا المدركة حكموا بان علمنا بالاشياء
الخارجة انما هو بانطباعها ووجودها في اذهاننا وسموه علما حصوليا
قالوا واما علمنا بذواتنا والامور القايمة بها فليس فيه ارتسام
وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم
وسموه علما حضوريا وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف
الشيء على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه
لاجل حصول مثاله ولما ذا وهم قايم البرهان عن القول بحصول
صورة الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو
بالصور [illegible] انفسها عنده واخرون بان علمه بها انما هو بحصول
صورها في مجرد اخر كالسماني واذا احطت بما اوضحناه انكشف لك
انه لا نقض على الدليل نعم انه يحتاج الى تتميم وتذييل قوله ولم يكن عالما
بالسواد اي لم يكن عالما به علما حضوريا كعلمنا بصفاتنا القايمة
بنا ولا علما حصوليا بان يحصل فيها صورة مثالية من السواد كما
يحصل فينا صور مثالية من صفاتنا عند من تزعم ذلك قوله العلم
عبارة عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد اراد بالصورة ما يعم
حقيقة الشيء ومثاله كما يقتضيه سياقة الكلام قوله ان يكون صفة
موضحة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون كل مجرد قابلا للعلم وهو

منقوض بالصورة العقلية قلت لا نقض لانه اراد بالمجرد مجردا
قايما بذاته بناء على ظهور ان العلم لا يوصف به ما لا يقوم بذاته
واذا جعلت الصفة مقيدة كان المجرد محمولا على معناه مطلقا قوله
لا بد وان يكون غير مادي اي العالم لا يجوز ان يكون مادية ولا
شيئا مركبا منها ولا شيئا حالا فيها بل يجب ان يكون مجردا عن
شوايب المادة لما تقدم في مباحث النفس من ان الصورة
العقلية يستحيل ارتسامها في الامور المادية قوله اشارة الى جواب
دخل آخر قد تقدم ان المثال موافق لماله المثال في تمام الماهية
ومخالف في الوجود وان ما ذكره من الاحكام انما تترتب على الوجود
الخارجي دون الذهني وبذلك يحسم مادة الاشكال فان الجبل
يستحيل ان يكون موجودا في الذهن وجودا اصليا لا وجودا ظليا
سواء كان كليا او جزئيا وعلى هذا يجب ان يريد الشارح بحصول
ماهية المعلوم في العالم حصولها فيه موجودة بالوجود الاصيل وبحصول مثالها
فيه بوجودها الظلي قوله فان كان كما كان فسواء علم او لم يعلم لكن
هذا الاستواء باطل بالضرورة او نقول لا اتحاد حال عدم العلم فوجب
ان لا يكون اتحاد حال العلم ايضا وهو خلاف المقدر على انه هو المط
قوله وان كان بطل منه ذلك العاقل اذا فرض اتحاده بالمعقول
فهو بعد الاتحاد اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد بعينه
او لا فان كان الاول فقد استوى تعقله ولا تعقله كما مر وان كان ن
الثاني فلا بد ان يكون هناك زوال شيء فالزايل اما ذاته او حال
من احواله سواء كان وجوديا او عدميا فالاول انعدام له في نفسه
لا اتحاده بغيره والثاني تغير له من حال الى حال لا اتحاد قوله والا
يلزم ان يكون متحد الذات او الاستحالة وذلك لانه لما لم يبق
على ما كان عند ما علم فاما ان يكون الزايل هو الذات فقد بطل
ذاته ووجد ذات اخرى او حالا من احوالها فقد استحال وتغير

ذاته من حال الى حال وقد علمت انه لا اتحاد في شيء بينهما على
انا نقول الاتحاد بالمعقول الثاني والثالث وهكذا يستلزم اتحاد جميع
المعقولات بعضها ببعض مع تكثرها واختلافها بالماهية قوله فان
كان الاول لزم تجزية العقل الى جزئين فقط بل الى اجزاء بعدد
النفوس الناطقة لان الجزء الذي اتحد به نفس ناطقة يجب ان
يكون مغايرا للجزء الذي اتحد به نفس اخرى والا لزم اتحاد النفسين
وكون كل واحد منهما عالمة بما علمه اخرى قوله وصور الاشياء المتغايرة
متغايرة بالضرورة وقد يتوهم ان صور الاشياء يشاركها في تمام
الماهية وان كانت مخالفة لها في كثير من الاحكام فلا بد ان يكون
تلك الصور متغايرة ايضا والعلم في الحقيقة بعدد المعلوم وان جعل
عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذات المجردة فيتعدد
بتعدد المعلوم وان جعل عبارة عن حصول تلك الصورة كان
التعدد ايضا لازما لان حصولات المتغايرات متغايرة هذا
في العلم الحصولي واما العلم الحضوري فتعدده بعدد المعلوم اظهر
مما ذكر لان العلم هناك هو عين المعلوم او حصوله متعدد بتعدده
وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري من
العلوم الحادثة يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع
ههنا بخلاف العلم الواحد النظري منها لان تعلق العلم النظري
بمعلومه يتوقف على النظر فلو تعلق علم واحد نظري بمعلومين لزم
اجتماع النظرين وانه محال ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يتعلق بهما
نظر واحد والمشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة
ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل والا
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد
اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما
بمعلومات لا يتناهى وانه محال كما لا يخفى ورد عليه بمنع عدم الاولوية

في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في
علم واحد منا كما جاز في علمه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختار
القاضي ابو بكر وامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما
مع عدم العلم بالآخر كالسواد والبياض مثلا لا يجوز ان يتعلق بهما
علم واحد حادث والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه وانه محال وان كل
معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر كالمتضايفين
جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك المحال قال
الامام ان فسر العلم بنفس التعلق وجب تعدده بتعدد المعلوم
لان اختلاف احد المنتسبين يوجب اختلاف النسبة وان فسر
بصفة ذات تعلق لم يجب ذلك لجواز ان صفة واحدة يتعدد تعلقاتها
ورد على الاول بان العلم ان فسر بالتعلق وكان المعلوم
مركبا كان الاجزاء داخلة فيه فههنا تعلق واحد هو علم بامور
متعددة وهو مردود لان الكلام في التفصيل وهو ان يتعلق العلم
بكل واحد على حدة وعلى الثاني بانه ان اراد الجواز الذهني اعني
تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر
فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه قوله واشار به الى بطلان
مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال
علم بانه الى عند حضور الاستقبال كانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا
عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء
فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا
بان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقاتها بتعدد المعلومات ويتغير
بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى قوله لكن لا يكون الاضافة داخلة
في مفهومه وقد ذكر ان للعلم اضافة الى المعلوم لان العلم علم بالشيء
وهذه الاضافة مما لا يتوهم ان يكون نفس العلم او جزءه لان نسبة
الشيء واضافته الى غيره يكون متاخرة عن ذلك الشيء لا محالة

فالصواب ان يقال ان العلم لا يعقل الا مضافا اى لا يتحقق العلم
الا ان يكون ههناك اضافة بين العالم والمعلوم فتوهم بعضهم ان
العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال فى علم الشئ بنفسه
اذ لا يتصور ههناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقى يستلزم
تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه
عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشئ توجه
عليهم الاشكال فى علم الشئ بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين
وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل فاجاب عن لزوم الاجتماع
بان علم الشئ بنفسه علم حضورى فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان
احدى الصورتين موجودة بوجود اصلى والاخرى بوجود ظلى و
وبذلك يمتازان فلا استحالة ايضا والممتنع هو ان يحل متماثلان
فى محل واحد لا ان يحل احدهما فى الاخر ثم ان ذلك الاشكال العام
وارد ايضا على العلم الحصولى كما لا يخفى والجواب الحاسم لمادته فى جميع
الصور والمذاهب ان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق النسبة
قطعا ولا شك ان كون الشئ بحيث يصح ان يكون عالما مغاير
كونه بحيث يصح ان يكون معلوما فهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشئ ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمه واما الجواب
الذى ذكره الشارح بقوله ومن الثانى اه وسماه تحقيقا فالحاصل
منه التغاير بين العلم وبين الشئ الذى هو العالم او المعلوم فيصح
اضافة العلم الى كل واحد منهما ولم يعلم بذلك صحة اضافة الشئ
الى نفسه حتى يندفع بذلك الاشكال الوارد على المذاهب كلها وكذا
قوله واعلم ان العلم الذى بازائه الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته اه
مما لا طائل تحته لان كل علم انما هو علم الشئ كما سلمه فلو لم يكن لعلم
الله تعالى بذاته اضافة الى شئ كان ذلك الدليل منقوضا به بل
نقول كل علم سواء كان حضوريا او حصوليا يستلزم اضافة العلم

الى العالم واضافة الى المعلوم واضافة العالم الى المعلوم فان
اورد الاشكال بسبب اتحاد الطرفين يدفع بما اشرنا اليه من
التغاير الاعتبارى وانما وقع الشارح فى ذلك لما راى ان
جوابه الذى اختاره فى صحة الاضافة لا يجرى فى علم الله تعالى لذاته
فالتجأ الى ما بعده مكابرة **قوله** واضافة الصورة الى الشئ المعلوم
واضافة الحصول الى الصورة اراد بالاضافة النسبة مطلقا لا النسبة
المتكررة التى هى من المقولات العشر والحكم بان الاضافة فى
الجميع عرض انما يصح اذا امكن وجود هذه الاضافات فى الخارج
لان الجوهر والعرض فى المشهور من اقسام الممكن مقيسا الى الوجود
الخارجى فلا يطلقان على ممتنع اللهم الا اذا اكتفى فيهما بتقدير الوجود
الخارجى **قوله** فانها يكون موجودة فى موضوع سواء اعتبر وجودها
الذهنى او قيس الى الوجود الخارجى واما صدق حد العرض على الصورة
المعقولة من الجوهر فمحل النظر بل الظاهر كما مر فى صدر المقصد الثانى
صدق حد الجوهر عليها لكن الشارح لاحظ وجودها الذهنى وحكم
بعرضيتها ثم اورد الاشكال بان جوهرية الشئ لا تنفك عن ماهيته
سواء جعل الجوهر جنسا لماهيته او لازما لماهيته فاذا كان الشئ
جوهرا بحسب الوجود الخارجى كان ايضا جوهرا بحسب وجوده
الذهنى واجاب بان الصورة العقلية لا يشارك الامور الخارجية
فى تمام الماهية وهذا انكار منه للوجود الذهنى على ما حققه فى مباحثه
قوله واما الحصول اه يريد ان العقل اذا لاحظ الحصول من حيث
انه حالة بين شيئين معينين وجعل آلة لتعرف حالهما
لم يقدر على ان يعبر له بهذه الملاحظة وجودا فلا يحكم عليه بانه جوهر
او عرض واذا لاحظه من حيث هو مفهوم فى نفسه واعتبر عروض
الوجود له فى العقل حكم بانه عرض لوجوده حينئذ فى موضوع **قوله** لا نطلع
على حصولها الذى هو العلم زعم الشارح ان العلم هو الحصول

سواء كان حصول الصورة الشيء في العقل او حصول الشيء
وبين كون الحصول عرضا نظرا الى وجوده الذهني كما مر انفا و
وفيهما بحث اما في الثاني فلما تكرر من ان عرضية الشيء انما هي
باعتبار وجوده في الخارج واما في الاول فلان العلم هو الصورة
المرتسمة التي هي مراة تشاهد بها ذو الصورة لا حصولها ولذلك
جعل المحققون العلم من مقولة الكيف وقال ابو نصر الفارابي
في تعاليقه المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في
ذهنك واما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم لنا
بالعرض فالمعلوم هو العلم والا لكان تسلسل الى ما لا نهاية
له هذه عبارته وفيه اشارة الى ان الصورة لما حصلت في النفس
انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم اخر زايد عليها
وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم الى لم ينته الى
حد يقف عنده وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي
فالعلم والمعلوم الاول متحدان ذاتا وان اختلفا اعتبارا ومن
عرف بحصول الصورة اراد الصورة الحاصلة لكنه نبه بتعليم الحصول
عليها مع اضافتها الى الشيء على كونها محفوفة بنسبتين نسبة الى
العالم بالحصول فيه ونسبة الى المعلوم بالتعلق له ولذلك صار
مبدأ الاضافة لكل منهما الى الاخر ومن ههنا ظهر ان الواجب في
هذا المقام بيان عرضية الصورة العقلية لا بيان عرضية الحصول
كما توهم الشارح **قوله** فانها عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة
عنه اورد عليه ان علم الله تعالى قديم ووجودات الممكنات حادثة
اما كلها او بعضها وايضا ما ذكره مخالف لما ذهب اليه المليون
فان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى عين ذاته ومن عداهم الى
انه صفة قائمة بذاته زايدة على ذاته وسيرد عليك مباحث متعلقة
في الالهيات والمثال الظاهر لما ليس فعليا ولا انفعاليا هو علم

واحد منا مثلا بالامور المستقبلة التي ليست فعلا له **قوله** اما ان
لا يحتاج الى وسط المراد بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال
لانه كذا فاذا قلت مثلا العالم حادث واردت ان تستنتج فقلت
لانه متغير فالمقرون بقولك لانه اعني المتغير يسمى وسطا وقوله واما
قضايا قياساتها معها يلزم منه انه اذا كان القضية محتاجا الى وسط
يحصل بلا اكتساب كانت القضية من هذا القبيل سواء كان
الوسط مما يغرب عن الذهن عند تصور الطرفين اولا لكنه اشترط
في هذا القبيل ان لا يغرب الوسط عند اخطار حدي الحكم المطلوب كما
صرح به وقوله فالاول الخ اما ان يحصل بسهولة اولا يرد
عليه ان الوسط في الحدسيات اذا كان حاصلا بالاكتساب
كانت الحدسيات مكتسبة لا ضرورية وايضا السهولة مما يقبل
الشدة والضعف والاوساط في الكسبيات قد يكون فيها سهولة
ما وقد يكون بعضها اسهل من بعض فان اراد مطلق السهولة
كان الكسبيات السهلة الاوساط داخلة في الحدسيات
التي هي ضرورية وان اراد غاية السهولة خرج بعض الحدسيات
عن تعريفها اذ رب حدسي اسهل حصولا من حدسي اخر ويرد
على قوله والاول هو المتواترات ان الخبر المسموع مرة واحدة اذا
انضاف اليه قراين افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله
داخل في الاول وليس متواترا وكذا قوله وهو المجربات يستلزم ان
يكون مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس داخلا في المجربات
لاحتياجه الى تكرر المشاهدة وقد عده من الحدسيات التي زعم انها
لا يحتاج فيها الى اعانة الحس واعلم ان الاقسام الستة المذكورة
للعلم الضروري اقسام للتصديقات اليقينية دون التصورات
وقد يجري بعضها في الظنيات ايضا كالمجربات والمشاهدات
الناقصة اذا افادت ظنا ومنهم من عد الحسيات مطلقا من

من الظنيات والاولى في تقسيم الضروريات ان يقال
ان كان تصور النسبة بين طرفي القضية كافيا في الجزم كانت القضية
من البديهيات المسماة بالاوليات وان لم يكن كافيا فيه فاما
ان يحتاج الى واسطة عقلية او حسية وعلى الاول اما ان لا يغرب
تلك الواسطة العقلية عن الذهن عند تصور النسبة فهي من القضا با
التي قياساتها معها واما ان يغرب وح اما ان يحصل تلك الواسطة
بلا احتياج الى فكر فالقضية من الحدسيات واما ان يحصل بفكر
فهي من النظريات وهي خارجة عما نحن بصدده وعلى الثاني اما ان
يكون الواسطة حس السمع فالقضية من المتواترات او غيره وح
اما ان لا يحتاج الى تكرر الاحساس فهي من المشاهدات المشتملة
على الوجدانيات المسماة بالقضايا الاعتبارية وعلى المحسوسات
بالحواس الظاهرة او يحتاج فالقضية من المجربات وليس ما ذكرناه
حصرا عقليا اذ قد تعتبر في بعض الاقسام قيد يصير به اخص مما
خرج من القسمة بل هو نوع ضبط ماله الاستقراء والبديهيات قد
يكون فيها خطاء ايضا تصوراتها كما في احتياج الممكن لامكانه
الى مؤثر وذلك لا يقدح في بداهتها على ما مر وكما ان التجربيات محتاجة
الى قياس خفي كذلك الحدسيات محتاجة اليه ايضا وهو انه لو
لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلف تشكلاته النورية
بحسب اختلاف اوضاعه منها وفرق بينهما بان السبب في
المجربات معلوم من حيث السببية دون الماهية فيتحد القياس
الخفي في جميع المجربات وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما او
اكثريا وفي الحدسيات معلوم من حيث الماهية فيتعدد القياس
الخفي حسب تعددها كما في مثال القمر وفي قولنا لو لم يكن صانع
العالم عالما كان افعاله محكمة متقنة واعتبر في الاخبار المتواترة
كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت

الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات
يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا **قوله** فالواجب
كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته حمل الواجب والممكن على واجب
الوجود وممكنه فالحصر مثال الواجب فيما ذكره ويحتمل ان يراد بالواجب
ما يمتنع انفكاكه عن العالم وبالممكن ما يقابله **قوله** وكل واحد من العلم
والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد وزن بالاخر
فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم
لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس
المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس وكما يصح ان يقال انما كانت
الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت
ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت
زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد
في نفسه شريرا لانه علمته شريرا وذلك لا يختلف بتاخر وجود
المعلوم عن وجود العلم وبتقدمه عليه فجاز ان يكون العلم فعليا
متقدما على المعلوم وله مدخل في وجوده مع كونه تابعا له بمعنى كونه
فرعا في التطابق وجاز ايضا ان يكون متقدما عليه بلا مدخلية في
وجوده وتوضيح المقام ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعا ل
العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل
انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكو ن
اختيارية واجاب المعتزلة عنه بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل
تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني
بالتابع ههنا المتاخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم
تاخره عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور بل نعني به كونه فرعا في المطابقة
كما قررناه فانه سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا

فمالایزال کذلک لاان الامر بالعکس وقد نقضوا هذا الدلیل بجریانه
فی افعاله تعالی مع انها اختیاریة اتفاقا وعارضوه ایضا بانه تعالی
عالم بصدور الافعال عنهم بالاختیار فوجب ان یکون اختیاره
فان قلت لما حکموا بان العلم مانع فلا یکون علمه تعالی علة للمعلوم
لزمهم ان لا یکون علمه فعلیا اصلا قلت العلم من حیث انه علم
ومحاکاة للمعلوم لا یکون له اقتضاء لوجوده ومدخل له فیه لکنه
من حیث انه یعتبر وسیلة الی اختیار الفعل وارادته یکون له
مدخل فی وجوده وهذا معنی کونه فعلیا فعلم المختار بافعاله الاختیا ربه
علم فعلی وعلمه بافعال غیره لا یکون فعلیا وان کان متقدما قوله
ولا بد فیه من الاستعداد یرید ان علوم الانسان کلها یفیض علیه
یتوقف علی استعدادات مخصوصة اما الضروریات فاستعدا
داتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئیات
نوع ما وارتسمت فی ذهنه صورها المشتملة علی الماهیة النوعیة
وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفکرة الی مقایسة بعضها الی
بعض استعد لان یفیض علی نفسه الناطقة صورة تلک الماهیة
النوعیة مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئیات انواع متعددة
وقاس بینها استعد لان یفیض صورة المشترکات فیما بینها و
والممیزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الکلیة ولاحظ النسب
بینها وحکم بها بلا فکر فقد حصل له التصورات والتصدیقات
الضروریة واما النظریات فاستعداداتها بهذه الضروریات فانه
اذا تصرف فی الضروریات علی قانون الاکتساب استعد لفیضان ان
اکتساب النظریات المتوقفة علیها بلا واسطة واذا تصرف
فی هذه الکسبیات علی ذلک القانون استعد لفیضان کسبیات
اخر وهکذا ولما کان الاحساسات المعدة لادراک المشارکات
والمباینات وما یترتب علیه من ادراک النسب والحکم بها ایجابا

وسلبا انما یحصل شیئا فشیئا فی ازمنة متطاولة لم یکن للانسان
شعور بتفاصیلها وکیفیاتها بخلاف اکتساب النظریات هذا
واما ما اعترض به علی قوله الانسان فی مبدأ الفطرة خال عن العلوم
من انه نقل عن افلاطون الالهی ان العلوم کلها حاصلة للنفس
الناطقة الا انها ذهبت عنها باشتغالها بالبدن والذی یحصل به
بتعلم وتعلیم تذکر لما ذهبت عنها لا تحصیل لما لم یکن حاصلا اصلا
فمما لا یلتفت الیه لابتنائه علی قدم النفس وتناسخها فی الابدان
وقد بین فسادهما نعم خلو الانسان عن العلم بذاته مع انه یبین
ذاته کما زعموا مما یناقش فیه ثم ان القول بتوقف العلوم علی الاستعداد
لا ینافی القول بالفاعل المختار لجواز ان یکون التوقف عادیا وعلی
تقدیر کونه حقیقیا جاز ان لا یکون مفضیا الی وجوب الفیض
بل الی ترجحه وعلی تقدیر افضائه الیه جاز ان یکون الاستعداد
المفضی الی وجوب الاختیاری مستندا الی اختیاره ایضا
وبذلک یندفع ما قیل من ان قوله فیحصل جمیع العلوم فی مبدأ
الفطرة بل هذه المباحث المذکورة ههنا انما یتمشی علی قاعدة
الایجاب دون قاعدة الاختیار قوله الاول هو ان یکون حقیقة
الشیء حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرک شاهد لما به یر رک
لیس هذا توقفا حقیقیا للادراک حتی یرد علیه انه توقف دو
ری لان قوله المدرک وما به الادراک یتوقف علی معرفته
بل هذا تعیین وتمییز لمعناه من بین سائر المعانی المعقولة یعرف
انه المسمی بهذا الاسم دون غیره واشار بقوله حاضرة بنفسها الی
العلم الحضوری اعنی ان یکون المعلوم بعینه وذاته حاضرا عند
المدرک لا بصورته ومثاله کما فی ادراک الشیء ذاته وصفاته
القائمة بذاته واشار بقوله او بمثالها الی العلم الانطباعی الذی
هو بحصول صورة المعلوم فان قلت المشاهدة نوع من الادر ک

فلا يصح ذكرها في تعريفه ولا في تعيينه قلت المراد به ههنا مجرد الحضور
لا يقال ان كان هذا الحضور هو الحضور المذكور اولا فهو تكرار بلا فائدة
وان كان غيره فلا مدخل له في ماهية الادراك لانا اذا فرضنا
حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها عند المدرك يتحقق الاد
راك بلا توقف على امر خارج فلا فائدة في ذكره لانا نقول الفائدة
في ذكر المشاهدة وحضور حقيقة الشيء بما به يدرك هو التنبيه
على ان حضور تلك الحقيقة عند المدرك قد يكون بحضورها
وارتسام مثالها في آلة المدرك كما قد يكون بدون ذلك فان
ما به يدرك المدرك يتناول الآلة وهو ظاهر ويتناول ذات المدرك
ايضا وعلى الثاني اعني ان لا يكون هناك ارتسام صورة في الآلة
يكون حضور الحقيقة منسوبا الى المدرك ومتعلقا به اولا وبالذات
سواء لم يكن هناك ارتسام اصلا كما في علم الشيء بذاته او كان
هناك ارتسام عين المعلوم في العالم كما في علم الشيء بصفاته
او كان هناك ارتسام صورة المعلوم في ذات العالم وجميع هذه
الاقسام داخلة في حضور الحقيقة بنفسها او بمثالها عند المدرك
وعلى الاول يكون حضور الحقيقة بمثالها منسوبا الى الآلة اولا
وبالذات والى المدرك ثانيا وبالعرض ولما لم يكن الحضور عند
الآلة مطلقا كافيا في الادراك اذ ربما يحصل المدرك عند الحس والنفس
لا يكون مدركة له لعدم التفاتها اليه نسب الحضور الى المدرك اولا
ثم نبه على الحضور عند الآلة وكان قوله وسواء كان المثال منتزعا
عن امر خارجي اشارة الى العلم الانفعالي كما ان قوله ابتداء اشارة الى
العلم الفعلي والى ما ليس فعليا ولا انفعاليا لان الحاضر ابتداء قد يكون
سببا للصورة الخارجة وقد لا يكون وقوله سواء كان منطبعا
في ذات المدرك او في آلته اشارة الى قسمي انطباع المثال كما
ان قوله او حاضرا من غير انطباع في شيء اشارة الى قسمي الحضور

فان الحاضر بلا انطباع مثاله في شيء قد لا يكون منطبعا اصلا وقد يكون
منطبعا بعينه لا بمثاله والادراك بالمعنى المذكور يتناول اقساما
اربعة الاحساس الذي هو ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة محسوسة من الاين والكم
والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات
ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم الذي هو ادراك معان
جزئية منتزعة من المحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد
عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم اعني التعقل هو المسمى
بالعلم فيكون اخص من الادراك بهذا المعنى وفي قوله فعلى هذا
الادراك يفارق العلم اشارة الى ان الادراك في عبارة المتن
فاعل ليفارق والتقدير يفارقه الادراك كما يشهد به قوله مفارقة
الجنس النوع قوله مفارقة النوعين اي النوعين المندرجين تحت
جنس واحد وذلك لا بد راجها تحت الادراك بالمعنى الاول قوله
تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها جعل العلم بالعلة اقساما ثلثة الاول العلم
بكنه ماهيتها ولم يجعله مستلزما للعلم بالمعلول الا بشرط كونه لازما بينا
لكن المذكور في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن
ماهية موجبة لماهية المعلول وكلما كان كذلك كان العلم بالمعلول
حاصلا والمقدمتان ظاهرتان على القول بان التعقل يستدعي حصول
ماهية مساوية للمعقول في العاقل فهذا يدل على ان العلة اذا كانت
لذاتها علة كان تصورها بالكنه موجبا لتصور المعلول والثاني العلم بما
هية العلة من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا العلم بالعلة
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول من حيث انه لازم للعلة او معلول لها
ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا والثالث العلم بكنه ما
ماهيتها مع ما يتعلق به على ما ذكره ويسميه علما تاما وادعى ان العلم

التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول دون العكس كما هو
المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكوره يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول
فان قلت موضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة
القايلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم فى
موارد متعددة كاثبات علمه تعالى لساير الموجودات لكونه عالما بذاته
واثبات علم غيره من المجردات معلولاته لذلك الى غير ذلك من
المواضع التى يستدل فيها بالعلة على المعلول فان لم يمنع كون المبدا
الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك فى
غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان كلامهم هو ان العلم
بالعلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين وهذا مما لا شك
فيه ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بوجود علة ما والسبب فى ذلك ان العلة التامة يكون بخصوصها
مقتضية بمعلول مخصوص وان المعلول الخاص يستدعى لامكانه
علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لا يتصور اقتضاؤ يا
الا الشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة
ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة فالعلم بماهية العلة
يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم
بانية العلة دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة
يوجب علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا قوله
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم هذه القوة
قد يكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه
كما فى العقل الهيولانى وقد يكون متوسطة كما فى العقل بالملكة وانما
جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط المجامع لعدم العلم

من مراتب العلم تجوزا او نظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه
ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى بل هى بالفعل
صيل قوله بل هى بالعقل من وجه اى الحالة البسيطة التى هى مبدا التفا
بلا تجشم علم بالفعل نظرا الى ان الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة
نظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها وزعم الامام فى الملخص ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالى باطلة لان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون العلم بها
التفصيلى حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا
نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفا
صيل حاصلة فى الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل
واحد منها على حدة ولم يلتفت هذا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة
وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التى
فى تلك المسئلة حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة
بالبديهة عن الاولى التى هى علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة
عة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان نرى جما
دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد فى الابتداء حالة اجمالية وبعد
التحديق حالة اخرى تنفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك
الجماعة حاصل فى الحالين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالى
والثانية بالعلم التفصيلى فظهر ان المعلوم ان كان مخطرا بالبال
ملتفتا اليه قصدا كان معلوما تفصيلا متميزا عما عداه تميزا تاما
وان لم يكن كذلك كان معلوما متميزا عن غيره تميزا ناقصا فكون
تلك التفاصيل معلومة فى العلم الاجمالى لا يستلزم كونها متميزة
تميزا تاما حتى يكون معلومة تفصيلا كما توهمه ذلك الزاعم قوله
فلان ذا السبب ممكن بالضرورة واذا علم الواجب من حيث انه

واجب تعين الجزم لوجوده واذا علم الممتنع من حيث انه ممتنع
تعين الجزم لعدمه واذا علم الممكن من حيث انه ممكن لم يتعين الجزم
باحد طرفيه بل تردد بينهما الى ان يعلم سبب ترجح احدهما على الاخر
ومن ثمه يقال الامكان محار العقول وههنا بحث وهو ان الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الاخر في نفس الامر الا بسبب اذا علم يحكم بطرفه
قطعا هذا مما لا شك فيه واما اذا لم يعلم سببه بل علم منه بمجرد امكانه
فلم لا يجوز ان يعلم وجوده مثلا بالهام وكشف وحس او اخبار
ممن علم صدقه برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد
امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده
لكنه لا ينافيه ايضا واند ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع
الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا
البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة وقد يقال المراد ان
ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب
وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه بديهيا لا يعلم بخصوصه
الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي البداهة
المحسوسة وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه
البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت في قوله ثم
استدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء نوع اشعار
بالقيد الاول كما ان تعليم العلم بذي السبب يشعر بالقيد الثاني قوله
العلم بالباء وهو كلي على هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء
واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب معلوما
جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص
من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول عندهم وكانه اشارة بقوله والصحيح الى ما اشتهر
فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه

لا حد له من حيث هو كذلك قوله ويقيد الكلي بالكلي كلي اي الكلي كلي
المقيد بالكلي كلي او اراد ان التقييد ايضا كلي فلا يكون ههناك الا امور
ثلثة كلية فيكون مجموعها ايضا كليا قوله اراد ان يشير الى مفهوم
العقل وذلك لقرب مفهومه من مفهوم العلم فنقول اتفق اهل الملل
على ان مناط التكليف هو العقل واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم
هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة عند الحكماء وحا
ما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات والقايلون بان الحسن والقبح ذاتيان
للافعال فسروه بما يعرف به حسن الحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
فالغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس
الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلازم
العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النايم عاقل ولا علم له
لتعطل حواسه قوله ويسمى عقلا هيولانيا للنفس الناطقة بالنظر
الى تكميل جوهرها بالادراكات مراتب اربع الاولى الاستعداد
المحض الثابت لها في اصل فطرتها فهي في هذه المرتبة خالية عن
العلوم كلها ومستعدة لها فيكون تشبيها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها فسمي النفس في هذه
المرتبة عقلا هيولانيا ويسمى هذا الاسم ايضا قوتها هذه وكذا
الحال في ساير المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس
الناطقة في تلك المراتب ايضا وانما قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى
الثانية كالجسم المطلق بسايطه وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن
الصور كلها بل الصور ماخوذة منها بخلاف الهيولى الاولى فانها
في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شي منها ماخوذا معها وان لم يجز
انفكاكها عن الصور كلها المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات

الاولى اى الضروريات فيستعد لتحصيل المعقولات اى النظريات
والناس في تحصيلها على مراتب فمنهم من يحصلها بفكرة سريعة او بطيئة
على حدود محصلة ومنهم من يحصلها بحدس العامع شوق اليها واما بدونه
فالنفس في هذه المرتبة موصوفة بالفعل من وجه وبالقوة من وجه
اخر والمراد بالملكة ههنا ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى
المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد
حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على ان قربه كما سمى
العقل بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا ثم
ان العقل بالفعل متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك
ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان
المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها
الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان الكمال
الحقيقي من هذه المراتب هو العقل المستفاد لان كمال ادراك
الشيء ان يكون مشاهدا وباقي المراتب استعدادات لذلك الكمال
فالهيولاني استعداد بعيد والعقل بالفعل استعداد قريب والعقل
بالملكة متوسط وايضا الهيولاني والملكة استعدادات لاستحصال الكمال
ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده ولذلك
جاز كونه متاخرا عن الكمال مع كونه استعدادا له وايضا العقل الا
المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى
جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث
لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم
من جوزه في دار الدنيا بنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك
المجردات التي تشهد معقولاتها دائما قوله ويقال للقوى التي بها

ضمنها
يستفيض للنفس الناطقة باعتبار تاثرها عما فوقها واستغنا
عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات اخرى يسمى قوة يسمى عقلا
نظريا مراتبه ملك الاربع المذكورة ولها باعتبار تاثيرها في البدن
مكملة اياه تاثيرا اختياريا قوة اخرى يسمى عقلا عمليا وهو مستعين
بالعقل النظري وذلك ان العقل الاختياري الذي يختص
بالانسان لا يتيسر له الا بان يدرك ما ينبغي ان يعمل في كل باب
وهذا راي كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية او مشهورة او
تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري وفي تحصيل هذا الراي الكلي
يستعين العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل هذا الراي
الكلي مع مقدمات اخرى جزئية وينتقل من ذلك الى الراي
الجزئي فيعمل بحسبه ويحصل له مقاصده في معاشه ومعاده قال
في الملخص العقل العملي يطلق بالاشتراك على القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط منها
الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة والعقل
النظري يطلق بالاشتراك على الجوهر المستعد للتعقلات وعلى
مراتب احوالها في هذه التعقلات قوله بيان ذلك ان الاعتقاد
بالمعنى الاول اعم من العلم قد سبق ان العلم ينقسم الى التصور و
التصديق الجازم المطابق الثابت وانه قد يطلق العلم ويراد
به اليقين فالاعتقاد بالمعنى الاول اي المشهور المتداول يعني
التصديق مطلقا لا يكون اعم مطلقا من العلم بالمعنى الاول اي
المنقسم الى التصور والتصديق المخصوص بل من وجه لصدق العلم
على التصور الذي لا يصدق عليه الاعتقاد اصلا بل يكون اعم
من العلم بالمعنى الثاني اي اليقين والاعتقاد بالمعنى الثاني اعني التصديق
الجازم المطابق الثابت يكون عين العلم بمعنى اليقين واخص مطلقا
من العلم الشامل للتصور لانه احد قسميه فقوله الاعتقاد بالمعنى

الاول اعم من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو بمعنى اليقين وقوله
وبالمعنى الثاني اخص من العلم انما يصح اذا اريد بالعلم ما هو منقسم
الى التصور والتصديق فلا يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين
في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد كما يفهم من متن الكتاب
لانه اشير فيه الى ان الاعتقاد يطلق على احد قسمي العلم وهو معنى
مغاير لما هو المتداول فعلم من ذلك ان في الاعتقاد اصطلاحين
ثم رتب على هذا انعكاسهما في العموم والخصوص وكان قول الشارح
وهو لايخ عن نصف اشارة الى ما ذكرناه قوله يجوز ان يقع فيه احد
التضاد اي يجوز ان يكون اعتقادان متضادين وذلك بان
يتعلق احدهما بالايجاب في نسبة والاخر بالسلب فيها بعينها
فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في
محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه متعاقبين ولا يجوز
ان يكون علمان كذلك لاعتبار المطابقة وان لم يعتبر تعلقهما
بنسبة واحدة لم يكن بينهما امتناع اجتماع فلا تضاد في العلوم بل
في الاعتقادات قوله والسهو عدم ملكة العلم للنفس الناطقة
بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة
عندها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملا
حظتها الا بتجشم ادراك جديد والذهول المسمى بالسهو وهو حالة
متوسطة بين الادراك والنسيان فيها زوال الصورة من وجه
وبقاؤها من وجه اخر اعني زوالها عن المدركة مع بقائها في الحافظة
هذا واما توقف السهو بعدم ملكة العلم فيرد عليه انه اذا حصل لك
العلم بشيء وكان حالا لم تفرغ بعد ملكة كنت ساهيا عن ذلك
الشيء وهو باطل قطعا فان قلت كيف يصح قوله والنسيان زوالها
عن المدركة والحافظة جميعا مع جريان النسيان في المعقولات
ولا يمكن هناك زوال الصورة عن حافظة المعقولات اعني الجوهر

المجرد الذي هو خزانتها فلت النسيان فيها انما يكون بزوال
الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد ولا يبقى
المجرد خزانة المعقولات النفس فتزول الصورة عن الخزانة
بزوال لا لانه من حيث انها خزانة اي قوله اي يصح تعلق الاعتقاد
بالعلم وذلك بان نعتقد ان العلم المطلق او الخاص تصور ما كان
او تصديقا حكمه كذا وان تعلق العلم بالاعتقاد فاما ان يتصور
الاعتقاد المطلق او الخاص واما بان يصدق بان حكمه كذا واذا
تصور — تعلق العلم التصوري بنفسه كان يتصور الانسان مثلا وتصور
الانسان لم يكن تصور التصور بحصول صورة اخرى منتزعة
من الصورة الاولى بل بحضور الصورة الاولى بعينها عند المدرك
فالتغاير بين العلم والمعلوم ههنا انما هو بالاعتبار كما في علم النفس
بساير صفاتها القائمة بذاتها وكذا الحال اذا تعلق العلم التصوري
بالعلم التصديقي فانه لا يكون هناك صورة زايدة على الصورة
التي في التصديق واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم التصوري
كان يحكم على تصور الانسان بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه
من قبيل تعلق التصور بالتصور واذا تعلق العلم التصديقي بالعلم
التصديقي كان ادراك المحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور
ص — بالتصديق واذا تعلق الاعتقاد بالاعتقاد كان يحكم على اعتقاد خاص
بع — بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق العلم التصوري بالتصديق
قوله مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك اشارة الى اعتبار الجزم في
الجهل المركب سواء كان مستندا الى تقليد محض او الى شبهة قوله
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان شيء قد يكون جازما
سواء كان ذلك الشيء اعتقادا او غير اعتقاد بخلاف الظن فانه
رجحان الاعتقاد بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد طرفي الايجاب
والسلب الخ قوله اراد ان يشير الى ما يكتسب منه ههنا النظر وحد

اراد بما يكتسب منه ههنا النظر وبكيفية اكتسابه سلامة جزئية
وحكم بان كون النظر الصحيح بجزئيته مفيدا للعلم الكسبي مستلزما
اياه امر ضروري فلا يحتاج الى نظر اخرى حتى يلزم تسلسل الانظار وما
قيل من انه لو كان ضروريا لما كان فساده مدفوع بان تبتنى
فساده في الحكم به في الانظار الصحيحة ثم وعرف النظر بالترتيب
المذكور في عبارة المتاخرين وصرح بانه رسم لان حقيقته مجموع حركتين
احديهما حركة النفس من المطالب المشعور بها من وجه الى مبا
ديها والاخرى رجوعها منها الى المطالب من وجه اخر فبالحركة
الاولى يحصل مبادي النظر وبالثانية يحصل صورته واراد بالخواص
الماخوذة من العلل محمولات عرضية ماخوذة منها سواء كانت
خاصة او عرضا عاما او اراد بالخواص ما يعم الخاصة المطلقة والاضافية
والترتيب يدل على الصورة دلالة العلة على المعلول وعلى
الفاعل يدل دلالة المعلول على العلة وقد عرفت ان الدلالة
الاولى اقوى واطلاق الصورة على الهيئة المخصوصة والمادة على
الامور المعلومة انما هو على تشبيههما بالصورة والمادة المعتقسين
المخصوصتين بالجواهر قوله وبيان صحة جزئي النظر تكفل به علم المنطق
يدل على ان القواعد التي يتوصل بها الى تحصيل مبادي المطلوب
اعني مباحث الصناعات الخمس من اجزاء المنطق كما ان القواعد
التي يتوصل بها الى تحصيل صورها من اجزائه لانه علم قد تكفل بما
يحتاج اليه في اكتساب المجهولات من المعلومات ولا بد
في الاكتساب من تحصيل المادة والصورة معا فما توهم من ان
المنطقي لا يجب عليه رعاية المادة فليس بشيء ثم الخطاء في مادة التصور
لا تتصور في نفسها لان التصورات لا يوصف باللامطابقة فان
كل صورة تصورته فهي مطابقة لما هي صورة له سواء كان موجودا
او معدوما ممكنا او ممتنعا الا انه قد تقارن تلك الصورة الحكم بانها

صورة للشيء الفلاني فهذا الحكم قد يكون خطا، وقد يكون صوابا
واما نفس الصورة فلا يكون خطاء اصلا بل يكون الخطاء في مبادي
التصورات باعتبار عدم مناسبتها للمط فاذا وضع غير الجنس مثلا
مكانه كان ذلك خطاء ماديا واما الخطاء في مبادي التصديقات
فقد يكون باعتبار انفسها لكونها كاذبة وقد يكون باعتبار عدم
مناسبتها للمط منها والخطاء في صورة القياس بفقدان شرايطه
وفي التعريف بتقديم الاخص على الاعم اذا جعل عكسه واجبا
واذا كان صورة القياس وحدها او مع مادته فاسده لم يستلزم
شيئا واذا فسد مادته وحدها فقد يستلزم علما كما في قولنا الانسان
حجر وكل حجر جسم فان الكاذب قد يستلزم صادقا على ما تبين في
موضعه وقد يستلزم جهلا كما في المذكور في الشرح فقوله واذا كان احد
جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم فيه مسطور فيه وقد
يتكلف في دفعه بان النتيجة في المثال الاول هي ان الانسان
جسم حجري وهو كاذب قطعا قوله بل هو واجب قد تقدم ان
ان النظر الصحيح يفيد العلم والكلام ههنا في افادته اياه وفيها ثلثة
مذاهب مشهورة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الاشعري
وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء
على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى
ابتداء وليس لشيء منها مدخل بكسب في وجود شيء اخر الا ان
الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب وجود بعض اخر بلا وجوب عنه
لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه سمي ذلك عادة وان لم يكرر
سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظام ممكن
منكر فيكون مستندا اليه بطريق العادة فظهر ان ليس النظر على
مذهبه معد الذهن كما ذكره الشارح بل ان كان هناك اعداد

كان صادرا منه تعالى ايضا الثا مذهب الحكماء وهو ايضا مبني
على اصلهم الفاسد وهو ان المبدا الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث مندرج في تلك
القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم
الباطل وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان
بتوسط فعل اخر وزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر فعل صادر عنا
بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق
التوليد وفي جعل العلم مطلقا فعلا محل نظر وانت خبير بما يتشارك
فيه كل اثنين من هذه المذاهب واختار المصنف ان حصول العلم
عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق
الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب
المعتزلة لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك عادة اولا ورد
عليه بان استمرار العادة اشتبه عليكم باللزوم الحقيقي فان فرض
ارتفاع العادة لا يقتضي ارتفاعها وان ادعيتم ان طبيعة بالمقدمتين
يقتضي العلم بالنتيجة بمعناه ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة
قوله لنا انه متى حصل لنا العلم بان العالم ممكن قد يقال لا نزاع
لهم في ان من علم مقدمات حقة مكتسبة لمعرفته تعالى مقترنة
لصورة صحيحة حصل له المعرفة انما نزاعهم في العلم بالمقدمات على
ذلك الوجه بلا معلم قوله والملاحدة يعني قوم الشارة الى ان ما
ذكره المص في نقد المحصل تاويلا لكلامهم وح يسقط عنهم ذلك
الاستدلال مع تسليمهم العلم بتلك المقدمات على الوجه المذكور
بلا معلم فانهم قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات العقلية لا
يوجب ثوابا ولا يثمر نجاة الا اذا اتصل بها تعليم واحد من معلم

وادعوا انحصار ذلك التعليم في جماعة مخصوصة قوله والحق ان التعليم
في العقليات ليس بضروري وذلك لاجماع السلف قبل ظهور الملا
على ان معرفة الله تعالى بلا معلم يجيء وايضا الامامة الامرة بالنظر في
معرض الهداية الى طريق النجاة مكثرة بلا ايجاب تعليم واما عدم
قبول كلمة التوحيد من كثير من الناس فلانهم كانوا يقولون عزير بن
الله والمسيح بن الله او لانهم يمتنعون عن الاقرار بالرسالة وساير
حقوق الكلمة قوله لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء اي لو كان
العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات بخصوصها
وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون
كثيرة من الضروريات ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدا
الترتيب فيما بينها لانهم اذا رتبوا على ما ينبغي علموا نتايجها فلا بد في النظر
من الجزء الصوري الذي هو الترتيب المخصوص والهيئة التابعة
له وانما قال من ملاحظة الترتيب المخصوص والهيئة لانهما يحصلان
بملاحظة المعلومات بعضها عقيب بعض اي لا بد من ملاحظة
مفضية الى الترتيب والهيئة ولم يرد انه يحتاج بعد حصولهما الى ملا
حظتهما كما توهمه العبارة قوله ولتساوت الاشكال في الجلاء والخفا
وذلك لانه لما كان العلم بالمقدمتين وحده كافيا وهو مشترك بين الاشكا
لها ولم يحتج معه الى ترتيب وهيئة يختلفان فيها وجب تساويها
في جلاء نتايجها وخفائها وليس الامر كذلك فظهر ان ترتيب المقدمات
وهيئتها مدخلا في نتايجها وبحسب اختلاف ذلك في الاشكال يتفاوت
جلاؤها وخفاؤها واعترض على ذلك بان التساوي انما يجب ان
لو كان الاشكال متشاركة في خصوصية المقدمتين والنتيجة واما اذا
اختلفت فيها المقدمتان او النتيجة فلا يجوز ان يكون بمقدمتين

مخصوصتين نسبة جلية لا نتيجة مخصوصة ولا يكون لمقدمتين اوثنا
تلك النسبة الى تلك النتيجة المخصوصة ولا الى نتيجة اخرى لان حال اللازم
قد يختلف بحسب تعدد الملزوم او اللازم ولا يتشارك في المقدمتين
المعينتين الا بين الاول والرابع وهناك يختلف النتيجة قطعا لان
نتيجة احدهما عكس نتيجة الاخرى قوله وشرط النظر عدم الغاية اي عدم
العلم بالمط اورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر
في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه لوجوب
التادية ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الد
ليلين يخالف العلم الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا وهو مردود
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل
ووجوب التادية بعدم سبق العلم بالمط ومن ثم قيل المقصود
من النظر في الدليل الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني هذا اذا
كان العلم بالمط من الدليل الاول يقينا واما اذا كان ادراك المط
دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين به
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينا وكذا الحال فيما اذا عرف
الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفة ذاتها واما اذا عرفت
ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر بمعرفة كنهها قوله لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور وجود فعل
اختياري من الفاعل فلا يتصور ان ذلك الجاهل يعتقد ويتوجه
منه الى طلب مبادية المؤدية الى العلم به كيف وجازم بكونه عالما به نعم
ربما يعرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا
عن خصوصية ما يؤدي اليه فاداه الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهله المركب واما نقصان المبادي فرتبة دفعة والاشتغال منها
الى المطالب فذلك حدس لا نظر قوله فان كثيرا من الناس يعرفون
الاشياء بالنظر من غير سبق الشك هذا بما يظهر ذلك فيما اذا

اذا رتبت المقدمات بلا شعور بخصوصية المط كما ذكرنا انفا وقبل
تدبر شعوره بها ربما حصل له الظن فينظر لطلب اليقين فقد وجد
نظر بلا شك في المط والصواب ان يقال يجب ان لا يكون النظر
مقارنا بالجزم والجهل المركب مقارن له فلا يجتمعان فالجهل المركب
مناف للنظر واما الجهل البسيط فهو شرط له باعتبار كما مر ومناف له
باعتبار اخر لان المجهول المطلق لا يتصور طلبه والظرفية قوله لان
نعمه على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع بعينه يرى عليه نعما ظاهرة
وباطنة اصلية وفرعية دنيوية وجلية روحانية وجسدانية مما لا يحصى
كثيرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه
بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعرف له ما انعام ولم يعترف
بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة
واستحقوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك
فيكون شكره تعالى واجبا عقلا قوله واما حدث الخوف فهو ان
العاقل يرى نعما مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم
بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها الله فيحصل
له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
هو مضرة ماجرته فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فههنا
واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس
ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر
واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه
كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا
واجبا عقلا فان ما لا يتم الواجب العقلي المطلق الا به كان واجبا
كوجوبه ولا يتم معرفته تعالى الا بالنظر لانها ليست ضرورية قطعا
بل هي كسبية متوقفة على النظر فيكون النظر ايضا واجبا عقليا
لما ذكرنا وهو المط قوله لانه لو كان بالسمع لتوقف على العلم بصدق

٢٨٦

الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على
النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى بصدقه له ووجوب
النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في
مطلق النظر واما لانه نظر في معرفته تعالى من حيث انه مرسل
للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف
صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر
فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا اتصدى للاقدام عليه فلي الامتناع
عنه وانما اعرف وجوب النظر اذا ثبت شرعك الموقوف
على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك فلا انظر فيها وكان
هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن
اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا الملتزم
اعني كونه وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه والسفاهة وما يلزم انتفاؤه
على تقدير ثبوته كان منتفيا قوله لانهم الخ شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب
فقد تقدم وجوبهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين نعم الكلام
في صحة تلك القاعدة وسيجي البحث عنها ان شاء الله تعالى والمعرفة
السابقة الاجمالية ليست كافية في ذلك فان المنعم لا يوجب الشكر
الا اذا عرف من المنعم انه قصد بالانعام الاحسان ثم المعرفة التفصيلية
لا تحصل الا بالنظر يشهد بذلك الفطرة الانسانية الا يرى ان كل
عاقل اذا عن له ما يجهله التجأ الى النظر فيه ولو كان هنالك طريق
آخر لالتجأ اليه بعضهم في الجملة وما ذكر من الالهام وقول المعصوم
وتصفية الباطن يحتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها قوله وانما لزم
ذلك ان لو استحال التكليف بالمحال يعني اذا توقف واجب مطلق
على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه
فمع زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يسع ذلك الواجب واجبا والا لم يكن

واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على
وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه
وليس ذلك الا تكليفا بالمحال وهو عندنا جائز وجوابه ان التكليف
بالمحال قبيح عقلا اذ لا فائدة فيه اصلا لا في المامور به ولا في الامر وبالجملة
بناء كلامهم على قاعدتهم ولا شاعرة ان يقولوا لا نم ان ايقاع
الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه
لا في زمان عدمه والفرق بينهما مما لا يخفى على ذي فطانة وقول الشارح
انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر ليس
بشيء اذ لم يقل احد بان وجود النظر موقوف على وجوبه كيف وقد
يوجد الالزام بل قالوا للمكلف ان يمتنع عن النظر ما لم يعلم وجوبه
كما قررناه والصواب ان يقال له الامتناع ما لم يجب لا ما لم يعلم
وجوبه كما زعمتم لكن وجوب بالشرع في نفس الامر سواء نظر او
لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فليس ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا ويعلمن عليك الاتيان به لا يسوغ
لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا
نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب ولم يقل
له انه مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف
الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع عدم
غفلتهم عن وجوبه قوله وايضا يلزم بعض هذا الدليل برهان هذا
الدليل كما تبطل مذهبنا تبطل مذهبكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا
ايضا والمعتزلة سيجيبون عن هذا الاشكال بان النظريات قد
يكون فطرية القياس بحيث لا يختلف اقيستها عن ملاحظتها اذا
نبه عليها ومن جملتها وجوب النظر عقلا فاذا نبه المكلف عليه
انتظم له بلا تخلف قياس دال عليه فلا يكون له الامتناع عنه رح

بخلاف ما اذا كان وجوبه شرعيا اذ يتوقف ح على ثبوت
الشرع المتوقف على الصدق المتوقف على دلالة المعجزة كما مر
والجواب عن هذا النقض ان وجوب النظر عقلا ليس من القضايا يا
الفطرية القياس لتوقفه على ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا بناء
على ان شكر المنعم دفع للخوف واجبان عقلا ان وعلى ان المعرفة
لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به كان واجبا كوجوبه وكل
واحدة من هذه المقدمات على تقدير صحتها محتاجة الى نظر دقيق
فانى يتصور كون ما توقف عليها فطرى القياس قوله نفى التعذيب
مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوى والاخروى قبل بعثة الرسل فدل
على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود
الاختلال بالواجبات العقلية قطعا مع امتناع العفو عندهم وقد
اجابوا عن ذلك بان المراد التعذيب الدنيوى والاخروى بان المراد
من الرسول هو العقل لاشتراكهما فى الهداية قوله وانه مشقة بلا حظ
فعل نفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لانه توجه الى
حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا يستتبع فايدة
اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب الاخروى
واجبة عندهم عقلا كما سيأتى ولا يتصور ذلك الا باستقلاله فى امر
الاخرة اجمالا قوله ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا قالوا ومامثله الا
كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوى
ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يذكر يا
على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك
ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا
وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد
مما يعده شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالنسبة الى الملك وقد يفرق
بينهما بان اللقمة مستحقرة فى نفسها بخلاف نعم الله تعالى وكذا التحريك

الانملة مما لا يعتد به اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد بذل فيه وسعه
قوله اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر اعنى التصديقات انما
تعرض لمباحث الموصل الى التصديقات دون الموصل الى التصورات
لان المطلب فى العلوم والمقصود بالذات فيها هو التصديقات وانما
يطلب فيها التصورات ليتوصل بها الى التصديقات وايضا الاكتساب
فى التصديقات ظاهر دون التصورات ومن ثمة ذهب بعضهم
الى ان لا شئ من التصورات بمكتسب فالمراد بالعلم فى قوله ملزوم
العلم دليل هو اليقين وبالظن ما عداه من التصديقات فان
اطلاق الظن بهذا المعنى شايع ايضا فيندرج الصناعات الخمس
فى الدليل والامارة وبسايط الدليل الواحد اعنى المقدمات اما ان
يكون باسرها عقلية او مركبة منها ومن النقلية ويستحيل ان يكون
باسرها نقلية لان صدق الناقل لا يثبت به وانما يعلم بالعقل دون
النقل لاستلزامه الدور او التسلسل ومن جوز كونها نقلية صرفة اراد
ان كون المقدمات القريبة كذلك فلا منافاة الا ان الاول هو
الاولى لان الموصل بالحقيقة هو ما يتركب من المقدمات القريبة
والبعيدة دون القريبة وحدها على قياس العلة التامة المشتملة على
القريبة والبعيدة معا قوله وهذه الامور ظنية وذلك لان معانى مفردات
الالفاظ وصيغها التصريفية وهيئاتها الاعرابية منقولة احادا فيكون
مظنونة وانتفاء الاشتراك واخواته لا سبيل اليه الا عدم الوجدان
وانه لا يفيد عدم الوجود يقينا بل ظنا قوله لان كثيرا من الدلايل اللفظية
يعلم انه فات هذه المنفكة عنها فان كثيرا من مفردات اللغة وتصريفها
واعرابها منقول تواترا فلا خفاء فى شئ منها واما المنفكة الاخر
فيعلم انتفاؤها اما بالبديهة او بالقراين المفيدة لليقين ولو صح
ما ذكرتم لم نجزم بمراد المتكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان
فاندفع ما قيل من انه باى طريق يحصل ذلك العلم وكان من اد

العلم ههنا فهو كشدته عليه البعض بالظن المزاحم له فانه قد يحصل
هذا الظن باستعانتها في بعض الدلايل بالقراين الحاليه واما اليقين
الذي لا يحوم حوله ريبة فلا سبيل اليه اصلا قوله يقدح السمع في
العقل الذي هو اصل السمعي فقدح الاصل يستلزم قدح الفرع
اورد عليه انه ليس كل عقلي اصلا للسمعي بجاز ان يكون اصله
غير ما يعارضه فاذا رجح على معارضه لم يكن ذلك ترجيحا له على
اصله فلا يلزم ابطاله لا يقال اذا كان الحاكم في الاصل والمعارض
صريح العقل فاذا رجح السمع على الثاني فقد بطل حكم من احكام صريح
العقل فلا يبقى اعتماد على ساير احكامه فيبطل الاصل ايضا لانا نقول
لا يلزم من بطلان خاص بحث عام بطلان جميع خواصه لجواز ان
يكون الفساد ناشيا من خصوصية ذلك الخاص هكذا قيل
والصواب ان اعتبار الدلايل العقليه ليس باعتبار خصوصياتها
بل باعتبار كونها مقطوعا بها عند صريح العقل فاذا لم يعتبر قطعه
في موضع لم يعتبر في ساير المواضع اصلا اذ لا تفاوت في المقدمات
القطعية اليقينية من حيث القطع واليقين وان كانت متفاوتة
في الجلاء والخفاء بالنسبة الى الاذهان لخفاء تصوراتها وقلة ورودها
عليها فاذا ابطل بالسمعي معارضه العقلي المقطوع به يقينا فقد ابطل به
ايضا اصله الذي يساوي معارضه في كونه يقينا بلا شبهة قوله
الدليل ثلثه اقسام جعل الضمير المذكور في المتن راجعا الى الدليل
بالمعنى العام المتناول للاماره ايضا ولو جعل راجعا الى ملزوم العلم
والظن اي بلزوم العلم والظن اي ملزوم احدهما ثم عبر بالدليل
لكان اظهر لفظا ولا بد ان يكون بين الدليل على المدلول اي الموصل
الى التصديق وبين ما يلزمه يقينا كان او ظنا من مناسبة هي
مخصوصة هي مبداء اللزوم وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول
او بالعكس او باشتمال ثالث عليهما فالاول هو القياس كالمستدل

نى فيه بحال الكل على حال الجزئي والثاني هو الاستقراء اذ يستدل فيه بحال الجزئي
على حال الكلي والثالث هو التمثيل اذ يستدل به بحال احد الجزئيين
المندرجين تحت ثالث على الاخر واعترض على ذلك اولا بانه قد يستدل
في القياس باحد المتساويين على الاخر فالاولى ان يقال فلا يخ اما ان
يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس
وقد اجيب عنه تارة بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو
كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان واخرى بان
طبيعة المحمول اعم مما حمل عليه وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين
وبين جزئي اضافي للاخر وثانيا بان القياسات الاستثنائية
المتصلة والمنفصلة والاقترانية الشرطية خارجة عن القياس الذي
ذكر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال
كما في الاقسام المذكورة واما بالاستلزام صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فتامل قوله وذلك
لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى اراد بالمحمول والموضوع
ههنا المحكوم به والمحكوم عليه ليتناول الكلام الاقترانات الحملية
والحملية الشرطية قوله لان نتيجه شرطية هذا الجنس الاغلب فيقال
لما كانت القضية الشرطية اكثر اجزاء من الحملية نسب القياس اليها
س قوله والقياس باعتبار مادته القريبة الحجة او اربعة راجعا الى القياس
مطلق لا القسم الاول منه كما يتبادر من عبارة المتن وذلك لجريانه
في القسمين معا وكان اولى بالمص ان يؤخره عنهما قوله او تاثير اخر
غير التصديق اعني التخييل فانه تاثير في النفس غير التصديق يقوم مقامه
في افادة القبض والبسط والاقدام والاحجام قوله وهي تسمى المادة
والصورة وصف مادة البرهان بكونها يقينية ظاهر لان مقدماته
يجب كونها باسرها قضايا قطعية يقينية سواء كانت ضرورية او

او مكتسبة واما وصف صورته باليقينية فمعناه ان يكون صورته
بحيثية الانتاج قطعية الاستلزام فان الصورة نفسها لا يوصف لا
بالقطع والصدق لانهما من اوصاف الاحكام والصورة القياسية
ليست حكما وقس على ما ذكرنا وصف ساير الصور بكونها مسلمة
وظنية ومشهوره ومخيلة فان هذه اوصاف الاحكام دون الصورة
فى نفسها **قوله** وغايته ان ينتج يقينا فالمستعمل للقياس البرهانى
طالب لليقين اما لنفسه واما للمسترشدين المستعدين لذلك
قوله وهو مسلم ماده وصوره مادة الجدل اما مسلمة فيما بين الجمهور
وهو المشهورات العامة واما مسلمة فيما بين طائفة مخصوصة كا
كالفقهاء مثلا وهى المشهورات الخاصة واما مسلمة فيما بين المتجادلين
وهى المسماة بالمسلمات وصورته بحيث ان يكون مسلمة الا
ستلزام والانتاج سواء كانت منتجة فى نفس الامر او لا ولذلك
يستعمل فى الجدل قياسات عقيمة اذا سلم انتاجها ويستعمل
فيها ايضا الاستقراء والتمثيل اذا سلم كونه مفيدا للجزم وغاية الجدل
الزام الخصم او دفع الزامه حفظا لقواعد الدين عن ان يزلزلها تشكيك
المفسدين او هدما لعقايد المبطلين كصلابة وجها وسواس الشياطين
قوله والمقبولات التى ليست بمشهورة اى المقبولات ممن
يعتقد فيه وقيدها بعدم الشهرة لان المشهورة منها مادة الجدل لا للخطابة
والمشهورات فى بادى الراى هى التى يخيل منها انها مشهورة فاذا
تامل فيها تحقق انها ليست كذلك مثاله قولهم انصر اخاك ظالما او
مظلوما فان المشهور الحقيقى هو قولهم لا تنصر الظالم وان كان اخا
وقد يؤول نصرة الاخ الظالم بمنعه من الظلم والخطابة الظنية المادة
فان المقبولات التى ليست بمشهورة والمشهورات فى بادى الراى
الراى مما يفيد الظن ايضا وظنية الصورة اى ظنية الانتاج فيستعمل
فيها كثيرا الاستقراءات الناقصة والتمثيلات ويستعمل فيها ايضا

الاقيسة القطعية الاستلزام وغاية الخطابة اقناع المسترشدين
القاصرين عن ادراك البرهان وارشادهم الى ما يصلحهم فى معاشهم
ومعادهم وهذه الثلث اعنى البرهان والجدل والخطابة هى المعتبرة
من اقسام الصناعات المشار اليها بقوله تعالى ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن واما المغا
لطة فجل عنها منصب النبوة والقياسات الشعرية مما لا ينبغى
للنبى وان كانت مفيدة للترغيبات والتنفيرات المطلوبة من الجمهور
لان مدار الشعر والتخييل المذكورين على الكذب فلذلك قيل
احسن الشعر اكذبه والمعتبر فى مقدمات الشعر كونها مخيلة سواء
كانت مصدقا بها اما صادقة او كاذبة او كانت
غير مصدق بها فيكون ح قضايا بالقوة ويكفى فى صورة الشعر انه
التخييل بالنتيجة سواء كانت قطعية الاستلزام او لا واعلم ان الناس
للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك يرى الاشعار يستسمح بها
البخلاء ويستشجع بها الجبناء خصوصا اذا كانت موزونة معتبرة
بعبارات جزلة ومقرونة بنغمات رحيمة وان القياس الشعرى يفيد
قبضا كما اذا قيل محبوبك قرد وبسطا كما اذا قيل محبوبك بدر وجها
كما اذا قيل الخمر ياقوتة سيالة وزجرا كما اذا قيل العسل مرة مقيئة وهذه
كلها صغويات حذفت كبرياتها للعلم بها ووجه الضبط فى انحصار
الصناعات فى الخمس ان يقال الموصل الى التصديق اما ان يوقع
ظنا او جزما فالاول هو الخطابة والثانى ان اوقع جزما يقينا فهو البر
البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل
والا فالمغالطة واما الشعر فليس موصلا الى التصديق بل التخييل
الجارى مجراه فى اماده ما ذكر فالحق به **قوله** واما باعتبار مادته البعيدة
اى المقدمات جعل المقدمات باعتبار التصديق والتخييل فيها الى
اربعة اقسام المخيلات التى هى مادة الشعر والمظنونات التى هى ما

مادة المطابقة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي
هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة
لمادتيهما قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة الوهمية ايضا قسما واحدا
مفيدا للجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك للجزم
في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق بحكم **قوله** الاستقراء هو
حكم على كلي بما يثبت في جزئياته لابد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئيات
ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك
الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي اخر كان
ذلك الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم
لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية الكلية وان كان
ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك ک
جزئي اخر لم يذكر ولم يستقرا حاله لكنه ادعي بحسب الظن الا حيث انه
ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد يلحق بالاعم الاغلب
في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة كما في التمساح **قوله** والتعقل
عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة
اي ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية
المدرك اما جزئي مادي او غير جزئي مادي والاول اما ان يكون محسوسا
باحد الحواس الظاهرة او غير محسوس بها فالجزئي المادي المحسوس اما
ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس او لا
فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي
فاما ان لا يكون جزئيا غير مادي وايا ما كان فادراكه التعقل والمراد
بالغواشي الغريبة العوارض الخاصة التي تلحق بسبب المادة في الوجود
الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك فان الصورة
المشتملة على هذه العوارض المخصوصة لا يكون كلية ولا ترسم في القوة
العاقلة لانها منقسمة وذات وضع فيلزم انقسام ما يحل فيه فالمادة

المشخصة والامور المشخصة الحالة فيها والمركبة منها لا يكون ادراكها
تعقلا والامور المجردة عن المادة المشخصة وعوارضها المذكورة يكون
معقولا فادراك المادة الكلية وعوارضها الكلية والمجرد عنهما بالكلية
والمتعلق بهما بالتاثير او التدبير يكون تعقلا فانه ادراك للطبيعة المجردة
عن الغواشي الغريبة اعني الاعراض المادية المذكورة **قوله** مقارنة الصور
والاعراض احتراز عن المقارنة من حيث التدبير والتصرف فان هذه
المقارنة لا ينافي التجرد كما في النفس الناطقة **قوله** لما عرفت ان المادة
وما يقارنها من الماديات منقسمة اي في الوجود الخارجي اي اجزاء
متباينة في الوضع والسؤال بان النقطة مادية مع انها لا تنقسم الى اجزاء كذلك
مدفوع بما سنذكره من انا قد بينا ان القوة العاقلة لا يجوز ان يكون
عرضا وقد تقدم في مباحث تجرد النفس الناطقة المناقشة في حلول الصورة
العقلية في العاقلة وفي ان ذلك الحلول من حيث ذات المحل لا من
حيث لحوق طبيعة اخرى به واما الانقسام الى الاجزاء المتشابهة وكونه
مستلزما لاتصاف المنقسم بالزيادة والنقصان اللذين هما من صفات
المادة فيلزم ان لا يكون ذلك المنقسم مجردا عنها كما قررناه هناك
فقد عرفت ايضا انه غير تام وما ذكره ههنا من ان الانقسام الى الاجزاء
المتشابهة يقتضي كون المنقسم ذا وضع ذا مقدار في نفسه فهو موضع
تامل وعلى تقدير صحته كانت المقدمة القائلة بكون تلك الاجزاء متشابهة
في الحقيقة للمجموع مستدركة في البيان ههنا وان اكتفى بان المحل لما كان
منقسما الى اجزاء متشابهة الوضع كان الحال ايضا كذلك فيكون ذا وضع
ورد عليه ما ذكر من ان عروض الوضع للحال بتبعية المحل لا ينافي تجرده
عنها في نفسه **قول** وتركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل
في السنة اما للبطلان واما لانه يلزم احاطة النفس بما لا يتناهى في نفسه
قوله وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع قد تقدم
ذلك في مباحث تجرد النفس الناطقة مع ما يرد عليه وقد اشرنا الى اليه

قوله فلان كل مجرد يكون بريا عن الشوايب المادية اراد بالشوايب
المادية والعلايق الغوسية العوارض الجزئية اللاحقة بالشيء بسبب المادة
في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع فانها
المانعة عن التعقل كما عرفت فاذا كان الشيء مجردا عنها لم يكن فيه مانع
من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل به من غير ان يعقل
به عمل بعقله صالحا لذلك قوله فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة
العاقلة فان جميع العقول والنفوس مجردة برية عن المادة صالحة
في نفسها لكونها معقولة لكنا لا نعقلها لان اشتغالنا بالعلايق البدنية
يمنعنا عن ادراكها وقد يقال انحصار المانع من التعقل في تلك العوارض
ثم لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة ايضا كما صرحوا بان
كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض
المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا فتعقله قوله فتعقله يمتنع ان
ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة يعني انا لا ندعي ههنا ان كل
معقول فانه يصح ان يكون معقولا من جميع ما عداه ليتوجه عليه انه غير
مبرهن بل يكفينا لاثبات كون كل مجرد عاقلا في الجملة ان كل ما
مايصح تعقله فانه لا ينفك عن صحة تعقل الامور العامة وقد قام
البرهان عليه كما ذكرنا والمناقشة فيه يجري مجرى المكابرة نعم ان
اثبات ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء يحتاج الى برهان اخر
قوله اما الصغرى فظاهرة وذلك لان الشيء اذا كان معقولا مع
غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة
احدى الحالين للاخر قوله لان صحة المقارنة المطلقة المقارنة بينهما
لكنها تنقسم في اقسام ثلثة ولا يصح منها قسم واحد منها الا
مقارنة المجرد للمعقول الاخر مقارنة احدى الحالين لصاحبه وجب
ان يصح بينهما ماهية المقارنة المطلقة المشتركة بين اقسامها لان صحة
المقارنة المطلقة لا يتوقف على هذه المقارنة الخاصة ولا مع صحتها

لما ذكره من لزوم الدور ويتجه عليه ان تقدم المقارنة المطلقة على
المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم
قوله فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
فاذا وجد في الخارج اه وفيه بحث لان اللازم من المقارنة في
العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فجاز ان يصح لو
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط لا لان صحة المقارنة
المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد
بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية
فاذا وجد المجرد في الخارج امتنع المقارنة المطلقة لانتفاء شرطها
الذي هو الوجود الذهني وتوضيحه ان ماهية المجرد وان كانت متحدة
في الذهن والخارج الا ان وجوديهما متخالفان فجاز ان يكون الوجود
الذهني شرطا للمقارنة او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين
لم يصح المقارنة بينهما اذا المجرد موجود في الخارج فانما لذاته واذا جاز
ان يحصل اثنان من المقارنة اعني الحلول المجرد في غيره وحلو
لهما في ثالث مع صحة المقارنة الثالثة اعني حلول الغير في المجرد
كما اعترف به جاز ايضا ان يصح المقارنة العقلية وحدها مع امتناع
الاخريين بلا استحالة هذا وقد حصل ان ما ذكره في امتناع توقف
صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع
توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم
احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان تلك المقدمة واجيب
عنه بان توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لو
لذاتها بل لعارض لها وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتجه التوقف فلا دور وهو مردود بانه هناك سؤال توقف
صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ليس لذاتها بل لعارض
وهو ان كل واحد من المتغايرين موجود ذهني قائم بغيره فلا يجد

جهة التوقف فلا دور **قوله** اذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة
ذلك الغير في الوجود المجرد القائم بالذات بمعنى مقارنة ذلك الغير
للمجرد مقارنة الحال للمحل وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا في الخارج
قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة بالاذهان والاعراض القائمة
بالاعيان لا يصلح ان يكون عاقلة لما نبهت عليه من ان العاقل
لا بد ان يكون قائما بذاته **قوله** لان تعقله لذلك الغير يستلزم له
امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وهذا الاستلزام قريب من
الاحكام البديهية ومع ذلك فقد اعترض عليه بجواز ان يكون من
خاصية بعض المجردات ان تعقل المعقولات ويمتنع عليه
تعقل انها تعقلها والقياس على ما نجده الانسان من نفسه لا يفيد
حكما كليا يقينا **قوله** وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فيه شبهة
قدمت **قوله** وصحة الامكان يستدعي الامكان لان امكان الشيء
لازم لذاته من حيث هو فلا يجوز ان يحصل له بعد ما لم يكن فاذا
صح امكان شيء كان امكانه حاصلا اذ لو لم يكن حاصلا لم يكن
صحيحا **قوله** فتعين ان يكون تعقله حصول نفسه قيل عليه ان
هذا القدر من الدليل كاف في انتاج المط الذي ذكره اعني كون
كل مجرد عاقلا في الجملة وليس لشيء اذ لا بد ان يثبت اولا ان كل
مجرد يمكن ان يعقل ذاته ثم يردد ان تعقله لذاته اما بحصول
ذاته او بحصول مثاله ويبطل الثاني ليتعين الاول فيلزم كونه
متعقلا لذاته دايما **قوله** لكن سندفع به اكثر الشبهات اشارة
بذلك الى ان كثيرا منها وارد على ما قرره ايضا كما لا يخفى **قوله** والا
لتساوت الاجسام اي في الاثار لكونها مشتركة في المؤثر
الذي هو الجسم مطلقا لكنها مختلفة الاثار ففيها امور مختلفة هي المبادي
لتلك الاثار المختلفة فتلك الامور المؤثرة تسمى قوى سواء كانت جواهر
كالصور النوعية العنصرية او اعراضا كالحرارة والبرودة ثم ان القوة

بحسب الاصطلاح يتناول القوى الفعلية والانفعالية كما مر فلذلك
اخذ في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وانما اعتبر حيثية
الاخر في تعريفها ليعلم ان الاخر المتغير لا يجب ان يكون مغايرا بالذات
بل قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الطبيب نفسه الناطقة في
الامراض النفسانية فان التغاير ههنا اعتباري لان الطبيب
من حيث هو متفتش للقواعد الطبية مبدأ للتغير في ذاته من حيث
هو مريض فقوله لكن من حيث انه معالج اشارة الى حيثية الا
ههنا كما ذكرنا لا الى كونه معالجا بالفعل لانه متأخر عن التأثير فلا
يكون جزءا من العلة المؤثرة ولا شرطا لتأثيرها وانما اعتبرنا الامراض صح
النفسانية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات ومتغايرين
بالاعتبار واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة
والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات فان قلت هل يطلق
القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت قد صرح بذلك بعضهم وادعى
انهم ارادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقا سواء كان مؤثرا او متأثرا
واعلم ان لفظ القوة وضعت اولا للمعنى الذي يمكن به الحيوان من
مزاولة الافعال الشاقة من باب الحركات ثم ان لهذا المعنى المسمى
بالقوة مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان بحيث
ان شاء فعل وان شاء ترك واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء
بسهولة ولا يضعف فان مزاول الحركات اذا انفعل عنها منعه ذلك
عن اتمامها فلا جرم كان اللاانفعال دليلا على الشدة فنقلوا اسم القوة
الى المبدأ اعني القدرة والى ذلك اللازم اعني اللاانفعال ثم ان
للقدرة وصفا كالجنس وهو الصفة المؤثرة ولازما هو الامكان لان
القادر ما صح منه ان يفعل وان لا يفعل كان صدور الفعل منه
بالامكان فكان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة من
القدرة الى جنسها اعني صفة المؤثرة في غيره والى لازمها اعني الامكان

وحده فقالوا للابيض انه ابيض اسود بالقوة وسموا الحصول فعلا
وان كان في الحقيقة انفعالا لان القوة بالمعنى الاول كانت متعلقة
بالفعل فلما سمي الامكان قوة سموا ما تعلق به الامكان اعني الحصول
والوجود فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط صالحا
لان يكون ضلعا لمربع مخصوص وبعضها غير صالح له سموا ذلك
المربع قوة للخط الذي يصلح لان يكون ضلعا له فالقوة بالمعنى الاول
مقابلها الضعف وبالثاني الفعل وبالثالث سهولة الانفعال وبالرابع
عدم التاثر وبالخامس الضرورة وبالسادس عدم كون الخط كذلك
والقوة بمعنى الامكان المقارن للعدم تقابل الفعل تقابل العدم والملكة
وهي بمعنى عسر الانفعال احد نوعي الكيفية الاستعدادية والقوة بمعنى
الاستعداد والقدرة من انواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة قال الكاتبي
القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبداء التغير في اخر من حيث
هو اخر وذلك الكلام منه يؤدي اطلاق التاثر على المعنى المساوي للتاثر
والقبول كالعدم وانما عددنا هذه المباحث المتعلقة بلفظ القوة
تنبيها للمتعلم على معانيها المختلفة كيلا يزل قدمه في موارد استعمالاتها
قوله والصفة المؤثرة اما ان يكون هذه قسمة لما هو كالجنس للقدرة
الى اقسامه الاربعة الدائرة بين النفي والاثبات فلا مجرح عليها
لكن انحصار القوة الشاعرة التي يكون مبدا الفعل واحد في النفس
الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في ساير الاقسام ولعلهم بنوا
على ما وجدوه ولم يوجدوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر على
ما مر والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحدا بدون الشعور وهو
الطبيعة هذا اذا كان ذلك المصدر صورة جوهرية فان القوى الوهمية
لا يسمى عندهم طبيعة الا مجازا قوله فيكون تاثره التابع له من جنس
ماتر الكيفيات الاربع وماترها انما هو فيما يجانسها فان اثر الحرارة
مثلا هو الحرارة وتاثر المزاج فيما يجانسه وماتر القدرة فيما لا يجانسها

اعني الفعل فيما يغاير ان وقد يقال لجواز ان يكون المتبوع واحدا
بالاعتبارات مختلفة توابع متنوعة متغايرة التوابع لا تستلزم تعدد المتبوع
قوله فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه القادر تفسير اخر
لا ينافي لزوم الفعل له ووجوبه عنه وهو الذي ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل كما في قوله تعالى ان يشأ الله يفعل والموجب ما يلزمه الفعل لا
مشيته قوله بالاشتراك اللفظي وذلك لان القدرة على القيام مثلا
مختصة به وكذا القدرة على القعود مختصة به فاطلاق لفظ القدرة عليهما
يكون بالاشتراك اللفظي وفيه بحث لان هاتين القدرتين المختصتين
مشتركان في مفهوم واحد هو المسمى بالقدرة كما ان العلل التامة مع
كونها مختصة متشاركة في مفهوم واحد مسمى بالعلة التامة وليس هذا
اشتراكا في ذات القدرة بين المقدورات كما في التفسير الثاني فتامل
فالاولى ان يقال موافقة التفسير الثاني للعرف ان الجمهور يسمون القدرة
الواحدة المعتبرة عندهم سلامة الالات الى افعال متضادة قوله والتكليف
لغير المقدور غير واقع اي اتفاقا لما ذكره من الدليل السمعي وان كان
جائزا الوقوع عند بعضهم قوله احسن من الاول هذه الاجوبة الثلاثة
ذكرها المص في نقد المحصل على معنى انه مامور بان يؤمن حال القدرة لما
قبلها حاصله انه مامور مكلف في الحال اي في حال الكفر بان يؤمن
في ثاني الحال فالحال ظرف للتكليف دون المكلف به فان قلت ح
يلزم ان يكون في حال كونه مكلفا بالايمان غير قادر عليه وذلك تكليف
بما لا يطاق قلت انما لزم التكليف بما لا يطاق ان لو كان مكلفا
بايقاع الايمان في الحال وليس كذلك بل هو كما ذكرنا مكلف في الحال
الذي هو حال عدم القدرة بايقاع الايمان في ثاني الحال الذي هو حال
القدرة فلا يكون من التكليف بغير المقدور في شيء لا يقال ان استمر
الكفر في ثاني الحال فلا يكون قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان
لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل ومنافي التكليف

والقدرة التي هي شرطا لانا نقول ان التكليف لا يتعلق الا بما
هو مقدور واللازم منه ان لا يكون المكلف به مقدورا في زمان و
وجوده واما كون القدرة بجامعة للتكليف فلا يلح ان التكليف بتحصيل
للحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز
ان يستمر التكليف حال القدرة نعم بحاله التكليف للابتلاء ولا يتصور
الابتلاء في زمان وجود الفعل وبما قررنا يندفع ما شنع المعترلة على الاشاعرة
بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا وذلك لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل
القدرة ولا محذور فيه كما حققناه **قوله** والحاجة الى القدرة وحدها حال
حدوث الفعل محققه يعني ان ما زعمتم من ان لازم القدرة اعني كونها
محتاجا اليها ح ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود ينافي كون القدرة
مع الفعل اذ لا حاجة للفعل الى القدرة حال حدوثه **مم** بل حاجة الفعل
حال حدوثه الى القدرة محققه لان ذلك الحدوث انما هو بالقدرة الا
المقارنة له في الوجود وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود فجوابه ان الممتنع احداث الحادث باحداث اخر لا احداث
الحادث بذلك الاحداث كما ذكر في تحصيل الحاصل **قوله** وعن الثالث
ان كلامنا في قدرة العبد يريد انا ندعي ان قدرة العبد حادثة حال
حدوث الفعل مقارنة له لا ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل
ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم كما زعمتم بل قدرة الله
تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها **قوله**
بان القدرة عرض نقض بهذا الدليل بقدرة الله تعالى وما يقال من ان
العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى
فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ **قوله**
لانه لو وقع بهما اه هذا ما يعد لو اعلته في امتناع اجتماع علتين تامتين
على معلول واحد شخصي وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين

مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز
اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما
في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين ولا كاسبتين
قوله ولكن لا يمكن وقوعه بهما يريد ان الممتنع وقوعه بهما معا اي سبيل
الاجتماع لا وقوعه بكل واحد منهما بدلا عن الاخر لانا نعلم بالضرورة
قدرة شخصين على تحريك جسم معين حركة معينة شخصية على سبيل
البدل **قوله** يعني ذلك الدليل وذلك لان مداره على تعدد القدرة
وكون كل واحد منهما مؤثرة سواء تعدد القادر او لا كما لا يخفى واذا
امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد امتنع ان يكون قدرة الشخص
على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحدة من
القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وحاصل
الرد ان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور
واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما معا على قياس ما عرفته من القادرين
لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادر
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحد القدرتين في هذا
الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة
فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد فقد حكمتم باستحالته لانا نقول
اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى
وحدها وذلك على سبيل البدل دون الاجتماع **قوله** والعجز الذات
بيان مغايرة العجز لهذه الامور زيادة توضيح كما لا يخفى ان يقال
ولا يجوز ان يقال ذلك الخصوص المسمى بالعجز من الامور المحققة
حال القدرة فعلى ان يكون امرا موجودا غيره متحقق في الجسم حال
القدرة فيكون ضدا لها وهو المط **قوله** يحدس من عنه انه عاجز فيكون
عاجزا اعني عاجزيته حالة دالة على العجز دلالة العالمية على العلم

قوله والخلق ملكة الكيفية النفسانية اذا لم يكن راسخة وقد صدر
بها عن النفس فعل بلا فكر وروية لم يسم خلقا واذا كانت راسخة
فان لم يكن مبدأ لصدور فعل عنها كالملكات العلمية الا
الاعتقادية مثلا اذ لم يكن خلقا وكذا اذا كانت مبدأ لصدور
الفعل بروية عنا وتامل اذا اجتمع فيها الصفات المذكورة سميت
خلقا كما في من يكتسب من غير ان يروي في حرف حرف في
من ضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة واعلم ان العلوم
المتعلقة بكيفية الاعمال كالطب مثلا يكون مبدأ لصدور تلك
الاعمال عن النفس لا بسهولتها فلا يسمى خلقا وان كانت راسخة
فاذا حصل للنفس ملكة اخرى يسهل بها على النفس تلك الاعمال بلا روية
وفكر كانت تلك الملكة خلقا واذا عرفت ما فصلناه ظهر لك بطلان
ما قيل من ان التعريف المذكور يقتضي ان يكون جميع الصناعات
علمية كانت او غيرها خلقا وليس كذلك فان علم الطب والتفسير ونحوهما
لا يقال له خلق قوله لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان هذا ان فسرت
القدرة الفعلية وان فسرت بالقوة المستجمعة لما يعتبر في التاثير فلا
فالفرق انها مستلزمة للفعل دون الخلق قوله واعلم ان ما ذكره يفيد
مغايرة الخلق للقدرة والفعل وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به
الضدان متساوي النسبة اليهما وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان
لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيصح ان يتغاير القدرة
والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في
محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد
وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين في الوجود دين اللازمين
لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين انما
يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد والمقتضي للتضاد

امتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية وهذه نكتة شريفة
قد غفل عنها اقوام فضلوا واضلوا وكذلك كون العقل يجب بكونها
تكلفا وكون الخلق خلاف ذلك يدل على تغايرهما دون تضادهما
فعلم انه اطلق التضاد على التغاير في المفهوم والصدق اطلاقا للخاص
على العام ويؤيده قول الامام في الملخص والفرق بين الخلق واصل
القدرة وقوله وليس الخلق العقلي واعلم ان الخلق في عبارة المتن
مرفوع على انه فاعل تضاد والمفعول محذوف اي تضاد الخلق القدرة
فان الفعل فيها منصوب معطوف على ذلك المفعول المحذوف وانما
تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل بناء على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة
الافعال قوله مخصصا باضافتها الى كمال وخير وشر وافة يختلف
اي يختلف هذه الامور المذكورة اعني الكمال والخير والشر والافة بالقياس س
الى المدركين وهو المراد بما ذكر في المتن من اختلاف الاضافة
واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات
جمال ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده بل لا بد في ذلك
من نيلها ايضا فان قلت قد يلتذ بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب
مشروب مرغوب فيه وههنا التذاذ ولا نيل قلت هناك تخيل
الالتذاذ بتخيل النيل وقد يؤدي الانسان دوام ذلك التخيل تبعا للمحبة الا
لتذاذ كما يتنفر من تخيل الالم تبعا للتنفر عنه قوله والنيل لا يدل عليه الا
بالمجاز يعني ان دلالة النيل على الادراك بالالتزام وهي مهجورة في التعريفات
لا يقال قد فسر النيل بالوجدان اي نوع امتناع للادراك فيكون دالا
عليه بالتضمن لكونه الاحساس السافلة على الاجناس التي فوقها وهي
معتبرة لانا نقول المراد بالوجدان المذكور ههنا هو الاصابة والوصول
لا الادراك الباطن كما في القضايا الوجدانية قوله وقدم الالم الاول
بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز اي قدم الادراك الذي هو
الاعم لان تقدم الاعم في التعريفات اولى واوجب فان قيل قد يتحقق

النيل بلا ادراك كما اذا قرب محبوبه وكان مشغولا فلم يره فلا يكون
الادراك اعم منه قلنا ما نال هو حقيقة في هذه الصورة بل الحبيب
ناله لاتصال بدنه بالمحبوب بمعنى اصابته واياه ووصوله اليه وان
كان مستلزما لادراكه به لكنهما لا يتصادقان قطعا فلا عموم بينهما
اصلا لانا نقول العموم بحسب الوجود ومعناه انه كلما حصل نيل
شيء حصل ادراكه وليس كلما حصل ادراك شيء حصل نيل **قوله** بل
ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ ولا بد مع ذلك من نيل ذلك الوصول
وانما لم يتعرض له اذ لا فرق بين نيل الشيء ونيل الوصول اليه بخلاف
ادراك الشيء وادراك الوصول اليه فعاده لفظ الوصول في التعريف
انما يظهر في الادراك دون النيل **قوله** والكمال والخير ههنا هو الكمال
والخير بالقياس الى الغير اي لا نعني بالكمال والخير ههنا ما هو كمال وخير
مطلقا اي بالقياس الى كل شيء فلا يختلف بالاضافة بل نعني بها
ما يختلف بالاضافة الى الغير والكمال يطلق تارة على ما هو حاصل
للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لائقا به اولا ويطلق اخرى
على المقيد بالمناسبة والملائمة وهو المراد ههنا واخذ الخير لافادة انه
التخصيص لذلك المعنى اي لافادته تخصيصا المعنى المراد بالكمال فان
الكمال قد يكون مؤثرا عند الشخص وقد لا يكون كذلك واما المؤثر عنده
فلا بد ان يكون كمالا له بوجه ما في اعتقاده مخصوص بالوجه الذي هو
كمال وخير منه اي الالتذاذ به مخصوص بادراكه من ذلك الوجه دون
ادراكه بوجه اخر **قوله** فهذه ماهية اللذة قيل اي دليل قام على ان الحال
المدرك وجودها بالوجدان المسماة باللذة حقيقتها في نفس الامر ما ذكر
تموه ولم لا يجوز ان يكون ذلك لازما مساويا لحقيقتها **قوله** وتقابلها
ماهية الالم فهي على ما ذكره سابقا ادراك ونيل لوصول ما هو افة
وشر عند المدرك من حيث هو كذلك فالافة وهي النقصان المقابل
للكمال والشر هو ما لا يكون مؤثرا **قوله** وقال محمد بن زكريا الطبيب

زعم الطبيب الرازي ان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج من الحالة الغير الطبيعية
الى الحالة الطبيعية فالقول بان اللذة عنده خروج عن الحالة الطبيعية
ليس بشيء بل ذلك هو الالم او سببه واللذة عنده زوال الالم الذي
هو وجودي كما هو المشهور عنده فلذة الاكل هي زوال الم الجوع
ولذة الجماع زوال دغدغة المني لاوعيته وهكذا القياس قال الرازي
ان الامور المستمرة لا تشعر بها فاذا تحقق زوال حالة غير طبيعية الحالة
شعر بها بعد فقارن ادراك الحالة الطبيعية وذلك الزوال الذي هو اللذة
فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هي اللذة فقد اخذوا
ما بالعرض مكان ما بالذات قال الامام في الملخص ان اللذة لا تتم
لنا الا بالادراك الحسي سيما اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد
فاذا استوت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم
يحصل اللذة اللمسية الا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فظن الطبيب
الرازي ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال والخروج عن تلك الحالة
الغير الطبيعية فقد اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ظن فاسد
فان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن وما هو موقوف على مسئلة
علمية وتوصل ما اليه من غير ان يخطر بباله هذه الاشياء قبل وصولنا
اليه حتى يكون لها حالة غير طبيعية وشوق لتلك الاشياء فزوال بوجدانها يكون لها
عن الشوق اليها وردنا ان له شعورا بكمالات هذه الامور فيحصل
الالم بعدها فاذا حصل له هذه المعلومات حصل له لكليا بها في
ضمنها فزوال عنه الم الشوق من وجه فيكون ملتذا بها **قوله** وقد
يستند الالم الى تفرق الاتصال ذهب جالينوس الى ان السبب
الذاتي للوجع هو تفرق الاتصال فقط فالحرارة انما توجع لتفريقها
الاتصال والبرودة انما توجع لانها بالتكثيف والجمع توجب التفرق
ايضا لان الاجزاء تنجذب بها من جانب الى اخر فتفرق اتصالها

عما الحديث عنها وكذا السواد الشديد يوضع لشدة جمعه والبياض الشديد لشدة تفريقه والحرارة واللذعة يوجبان تفرق الاتصال والعفونة لفرط التعفن حسبه الخوف والروائح الحارة والاصوات القوية يوجبان تمزق ودحب الرئيس الى ان السبب الذاتي للالم هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف اما بالذات كالحار والبارد واما بالعرض كاليابس فانه لشدة بعضه قد تفرق الاتصال واما الرطب فلا يولم لا بالذات ولا بالعرض واختار الامام ان السبب الذاتي للالم هو سوء المزاج المختلف فقط وابطل كون تفرق الاتصال سببا له بوجوه منها ما ذكر في الكتاب واجيب عنه ومنها ان الالم قد يتخلف عن تفرق الاتصال فان من يقع بدنه بسكين حاد في العادة لم يحس بالالم الا بعد زمان حتى حصل سوء المزاج بالم فلا يكون التفرق سببا ذاتيا له والالم يتخلف عنه ومنها ان اعتدا الحيوان يوجب تفرق اجزائه ابدا ولا احساس بالالم اصلا وقد اجاب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج والى سبب متوسط بينه وبين المسبب مجازا ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بعدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالاعتدا وان كان متكثرا لكنه مصغر مستتر فلا يحس به لصغره واستتاره قوله لان الادراك المحض الذي هو اللذة والالم كما ان للقوى الحسية كمالات موثرة عندها بالها ويدركها من هذه الحسية فلتلذذ بها كذلك للقوة العاقلة كمالات موثرة عندها بالها ويدركها من هذه الحيثية فيكون ملتذة بها و التفصيل هيهنا ان يقال للذائقة كما هو يكيفها بكيفية الحلاوة مثلا وللناظرة كما هو مشاهدتها الالوان الحسنة الجميلة وللسامعة كمال هو شعورها للاصوات الرخمة وللنغمات المتناسبة و للشامة كمال هو ادراكها للروائح الطيبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المتلائمة ولمسها للسطوح الملسة الناعمة

وللقوى الحسية الباطنة كمال كتصور علمة ما وتصور بصيرة جلب لمعضوب عليه وللمتخيلة تصوره شئ يرجوه وتصوره مما يذكره فتذكره فهذه القوى اذا نالت كمالاتها وادركها من حيث انها مؤثرة عندها التذت بها وللقوى العاقلة ايضا كمال هو ان يتجلى فيها بقدر استطاعتها المبدا الحق تعالى بحسب تقدس ذاته وتنزه صفاته الذاتية والفعلية ويتمثل فيها ايضا نظام الوجود على ما هو عليه تصورا او تصديقا على الوجه اليقيني المبرئ عن شوائب الظنون والاوهام وللنفوس الناطقة كمال اخر وهو ان يتخلق بالاخلاق الفاضلة المستفادة من الاعمال الصالحة فاذا حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية وادركها من حيث انها كمالاتها ومؤثرة عندها التذت لا محالة ثم نقول لا شك ان الكمال اذا كان اقوى واحصل وكان ادراكه اتم واكمل كان الالتذاذ به اعظم واجل وانت تعلم انه لا نسبة لكمال القوة العاقلة وادراكها لكمالات القوة الحسية وادراكاتها فلا جرم كانت اللذة العقلية اعني طعمه من اللذة الحسية وادراكاتها فلا جرم كانت اللذة العقلية اعني طعمه من اللذة الحسية ولذلك ترى اولياء الله واحطاهم بما يسمعون طيبات حيوة الدنيا ويسعون بلذيذ المناجاة مع المولى ولا يصدنك عن هذا الشهوات طامعة بهم الى شئ من شهواتها فان ذلك منهم ليس من انها لذات حسية مرغوب فيها بل من حيث انها بالقياس اليهم وسايل الى تلك اللذة العظمى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وقس على ما ذكرناه حال الالم قوله فقيل انها نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب ابو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة الى ان الارادة مبناها هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا وتحقيقه ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف

عنده وصار بهذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب
جماعة منهم ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك
واما الارادة فهي مثل بعض اعتقاد النفع كما ان الكراهة العاصية
بعض اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد منفعة في شيء ولا نريده
الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد قوله ولقائل ان يقول
هذا من كلام المص في بعد المحل ردا على ما ذكر من وجدان الميل المترتب
على هذا العلم فان القادر التام لا يوجد فيه ذلك الميل وقالت الاشاعرة
الارادة توجد بلا اعتقاد نفع ولا ميل يتبعه فان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يسلك احدهما
قطعا من غير ان يعتقد فيه نفعا راجحا بل يرجح سلوكه بمجرد الارادة
من غير ان يكون له اعتقاد نفع يخصه فضلا عن ميل يتبعه فالارادة
صفة مغايرة لهما مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قالوا واللقا
دران ترجح احد طرفيه بمجرد الارادة من غير ان يكون هناك
مرجح مخصص بذلك الطرف كما في المثال المذكور ونظائره و
والمعتزلة انكروا ذلك وادعوا الضرورة في انه لا بد من مرجح مخصوص
قالوا وليس يلزم من فرض التساوي في تلك الامثلة ان
يكون التساوي بحسب الامر ولا من الشعور بالرجحان الشعور
بذلك الشعور على ان طبيعة الهارب يقتضي ان يسلك الطريق
الذي على يساره لان اليمين اكثر قوة والقوي يدفع الضعيف
كما نشاهد فيمن يدور على عقبيه قوله فان ارادة احد المتقابلين
لازمة لكراهة المقابل الاخر فيل ربما يتصور شخص في كل من
المتقابلين فائدة فاراد هما وايضا فان ضعيف المزاج قد يكره
الحار والبارد معا ويميل الى المعتدل والجواب عن الاول انه ما لم
يترجح عنده احد المتقابلين لم يحصل له ارادة ولم يتعلق كراهة
بالمقابل الاخر وعن الثاني ان مقابل الحار ما ليس بحار والارادة

متعلقة به قوله فان ارادة غير فاعل الفعل لا يقتضي اختصاص فعل
الفاعل بوقت دون وقت فان ارادة زيد مثلا اذا تعلقت بفعل
عمرو لا يتخصص ذلك الفعل بتلك الارادة والحال في الكراهة على هذا
القياس ولذلك قالت المعتزلة ارادة الله تعالى متعلقة بايمان الكفار
وطاعات الفساق مع عدم وقوعهما وكراهته متعلقة بالكفر والفسوق
مع وقوعهما قوله قد يتعلقان بذاتيهما فان الفاسق مثلا قد يريد ان
يحصل ارادة الطاعات وقد يكره كراهته اياها واما الشهوة فانه
فان النفس لا تشتهي المستلذات ولا يتصور تعلقها بنفسها وقول من قال
حين يسال فاشتهي ان اشتهي محمول على ارادة الاشتهاء
مجازا وكذا الحال في النفرة وقد نرى ان المريض قد يريد شرب دواء
ويشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده وقد
يجتمعان كثيرا فبينهما عموم وجه بحسب الوجود وقس على ذلك حال النفرة
والكراهة قوله اي الحيوة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج احترز
بالنسبة الينا احترازا من حيوته تعالى فانها ليست مشروطة بذلك اذ لا
يتصور هناك اعتدال المزاج قوله وهو اصح الامزجة بالنسبة اليه اي لا
بالنسبة الى ذلك الموضوع نظرا الى خواصه والاثار المطلوبة منه قوله وهي
عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة عند الحكماء واما عند المعتزلة
فالبنية عبارة عن مجموع جواهر فردة تقوم بها تاليف خاص لا يتصور
قيام الحيوة باقل منها والاشاعرة لم يشترطوا البنية بل جوزوا قيام الحيوة
بجوهر واحد قوله صفة تقتضي الحس والحركة فان قيل المسكوت حي ولا حس
له ولا حركة والعضو المفلوج حي ولا حركة له فتكون الحيوة منفكة عنهما قلنا
ذلك لوجود المانع فلا ينافي الاقتضاء قوله اجيب بان الحيوة قائمة
بالمجموع من حيث هو مجموع ولا شك ان المجموع من حيث هو شيء
واحد اما وحدتها وحدة حقيقية او اعتبارية فان لم يكن الحيوة سارية فيه
فلا كلام فيه وان كانت سارية فلا بد في حدوثها للحقيقة من وحدتها

كلها وحدة حقيقية ولا استحالة في عروض الوحدة الحقيقية للامور المتكثرة
بواسطة صورة او هيئة وحدانية كما في السرير والمعجون قوله واجيب عنه
بان المراد بالخلق تقدير هذا ارد لكسته لال هذه الطائفة ما لا نه الكريمة لا
ابطال لمذهبهم كاسائب المذهب الاول حتى يرد عليه كما توهم ان بطلان
الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ثم الظاهر انه عدم الحنوة عما انصف بها
لان هذا المقدار يتحقق هناك دون الزائد عليه قوله ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض هذه الكيفيات النفسانية ايضا مخصوصة
بذي الحيوة الا الصحة والمرض فان حال النبات من الحرث والنصم
وغيرهما اذا كانت سليمة كان النبات صحيحا وان كانت نافة
كان مريضا قال الكاتبي ان التعريفين المذكورين لا يتناول صحة النبات
ومرضه لان الملكة والحال من الكيفيات المخصوصة بذوات الانفس
والنبات ليس منها وفيه بحث لان النبات له نفس نباتية يصدر
عنها افاعيل معينة مسماه بالافعال الطبيعية اللهم الا ان يخص الحال و
والملكة بالنفوس وانا السعول وتقديم الملكة على الحال في التعريفين
مع تاخرها عنها في الوجود لكونها اكمل القسمين واقوى فيما سبب لانها
من اقتضا سلامة الافعال او افتها فان صدور اصل الافعال منسوب
الى الموضوع وصدوره بوصف السلامة او الافة منسوب الى الملكة و
والحالة فالصادر من الموضوع غير الصادر عنها كما شوهد عبارة الكتاب
فلا ينافي فيها والمرض بالمعنى المذكور يقابل الصحة وقد يفسر بعدم الملكة
والحالة المذكورتين في تعريف الصحة فان هذا العدم كاف في عدم سلامة
هذه الافعال المسماه بالافة فهما يقابلان تقابل العدم والملكة قوله لان
كل واحد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور مع انها امور وجدانية
لا شبهة في وجودها وحقائقها معلومة متميزة بعضها عن بعض وما
عداها ما لوحدان ايضا فوق ما يتصور من التعريفات التي تذكرها فهي
غنية عنها الا ان يراد بها تفسير الالفاظ الموضوعة بازائها وقد سبق

لك كلام في هذا المعنى قوله والسبب المعد لاصل الفرح قال الحكما ان لوجود
الحوادث في عالمنا هذا مبدا عام الفيض وان فيضه انما يخصص بسبب
قبول المواد فوجب ان يتوقف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات
النفسانية واتفقوا على ان الفرح والغم والغضب والخوف كيفيات تابعة
لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ان تلك الانفعالات
والكيفيات التابعة لها قد تشتد وتضعف لا بسبب الفاعل العاشق
بل بسبب استعداد الجوهر المنفعل وضعفه قالوا والاصل الفرح سبب
جسماني يسمى سببا معدا وسبب نفساني يسمى سببا فاعليا والاستعداده
ايضا سبب وكذا الحال في الغم والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلة
هذه الاسباب فهي اما قلة الروح كما للناقة والمنهوك بالمرض والشيخ
واما غلظ الروح كما في السوداوي ايضا قوله ويندرج في هذه الاسباب
اي الاسباب الفاعلة للفرح ولا يخفى ان الاحساس بالمحسوسات الملا
يمه وتذكر الامور الملذة راجعا الى العلم والباقية راجعة الى القدرة فهما
مرجعا الكمال كما ان للجهل والعجز مرجعا النقصان ويندرج فيهما ايضا
مقابلات الامور المندرجة في العلم والقدرة والاسباب الموجبة
لشدة الفرح والغم اي شدة الاسباب الموجبة لاصلها وهناك شي
اخر موجب للشدة وهو تكرر الفرح او الغم لان للجسم الواحد اذا تكيف
بكيفية مرارا حصل فيه استعداد تام لقبول تلك الكيفية الا يرى ان
للجسم اذا سخن مرارا كان اسرع تسخينا واشد سخونة وسبب الفرح او
ان احدهما تقوي الطبيعة وسببه الامور الثلثة المذكورة والثاني تحلل
الروح وسببه شيئان الاول الانبساط للطف القوام والثاني الحرارة
المادة القوية المائلة اليه لان الروح اذا تحرك بالانبساط الى خلاف جهة
الغذاء وجب ان يستتبع الغذاء اما للازم صفائح الاجسام واما لمنع
الخلاء وسبب الغم ايضا امران احدهما ضعف الطبيعة وسببه ثلثة اشياء
خروج مزاج الروح عن الاعتدال واستعداد الروح للتحلل وقلة تولد

سول ما يتحلل وثانيهما تكاثف الروح بسبب البرد الحادث المانع لها
للحرارة الغريزية لشدة احتقان الروح وانعصاره وسعة سيلان الاستعداد
لعدم الانبساط وعدم انجذاب المادة الغاذية اليه **قوله** احدهما انه
العصب الثابت اذا كان العصب ثابتا وكان الاستقام غير
مايوس منه لغاية صعوبته ولا ميتقن به لغاية سهولته كانت النفس
متشاقة اليه او اجاعل للمغضوب عليه نصب العين فيورثه
ذلك جهدا وقلقا لا يتصور حقه بين السلطان ورعيته والمباحث
المذكورة في هذه الكتابات لا يبتني منها على القول بالفاعل المختار
وقد نبهت على نظايرها وسبب ايرادها في الكتب الكلامية **قوله**
والصم والمنطقة وغيرهما المنطق على معنيين احدهما المجذور وهو
عدد حاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح
من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر والاصم يقابله بالمعنيين
ومن كميات المنفصل الاولية التركيب اعني كون العدد بحيث
لا يعده الا الواحد وكونه بحيث يعده غير الواحد ايضا اقصر الخطوط
الواصلة بين النقطتين هذا ما ذكره ارشميدس **قال** الامام وفيه
شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط
المستقيم الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فيعلم ان المستقيم
والمستدير والمنحنى انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء
اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوال الجامع
بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع
على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه اربع او انقص
من المنحني او مساوله فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم
من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب **واجيب** عن
ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية

المخصوصة التي في المستدير بل ذات ذلك الخط باق بحاله لكن زال عنه
الكسر لان الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل
منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما
على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو على ان يعود الى وضعها الاول
فان محيطه دايرة على سطح تلك الكرة منطبق على خط مستقيم في ذلك
السطح على ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين
مثلا دفعي على انا لا نم كون اعتبار الانطباق اصلاح التساوي لا بد
منه في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين محال وتفصيله في
الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة **قوله** ورسم ايضا
هذا الذي ذكره اقليدس وهو والمراد بانطباق اجزائه المفروضة على
جميع الاوضاع ان اجزاءه المفروضة تنطبق على الاجزاء المفروضة في مثله
على جميع الاوضاع وهذا المعنى لا يوجد في غير الخطوط المستقيمة كما لا يخفى
وقد يرسم المستقيم بانه الذي اذا ثبت نهايتاه وتدبر لا يتغير
وضعه ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع طرفه في امتداد شعاع البصر
ستر وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النقال اذا اراد ان يعرف
استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع **قوله** ولا شك في وجود الخط
المستقيم فقد يقال لا بد من دليل لجواز ان يكون الخطوط كلها منحنية طلبه
الانحناء فلا يدرك بالحس وايضا قوله وكذا انه موجود فالدايرة ايضا
موجودة ان اراد به القياس التمثيلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف
وجودها على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح
مستو اذا ثبت احد طرفيه وحرك الاخر الى ان يعود الى وضعه الاول حدث دايرة
كما ذكره واذا قطع الدايرة نصفين واثم الخط المنصف على حاله وحرك
النصف الى ان يعود الى وضعه حدثت كرة ويتم كلها بمحالات التسهيل
تصور هذه الامور والا فالنقطة متاخرة عن الخط المتاخر عن السطح المتاخر
عن الجسم ضرورة تاخر العارض عن المعروض فكيف يوجد المتقدم بحركة

المتأخر قوله لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط
المستقيم سطح مستو لكن الكل صحيح دون الاول لان الدايرة سطح
مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير وعلى تقدير تسليم
ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستوائه شرطين لحلول
الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته ليعاقب المشروطين عليه
لاجرم للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب
على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بان عدم تضاد الموضوعين لا يستلزم عدم تضاد العارضين رض
الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع ان
عارضيهما متضادان فان استدل بانهما لا يتواردان على خط واحد
نجيب بما مر قوله هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هذا تعريف للشكل العارض
للجسم واذا ابدل الجسم بالمقدار يتناول العارض للسطح ايضا وقوله كالكرة
تمثيل للشكل بعد التنبيه على ان المراد بالحد هاهنا هو الطرف
قوله يكون المجموع خلقة فهي مركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون
ومن الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة اعني الشكل وباعتبار
الخلقة يوصف الشخص بالحسن والقبح قوله وهو المضاف الحقيقي هذا
الذي عد في المعقولات واما المشهوري فهو مركب من مقولة
ومعروضها وقد يطلق المضاف على الموصوف وحده كما ذكر في الملخص
وللاعراض يتعلق به قوله وهو هيئة الهيئة يطلق على جميع مقولات
الاعراض من حيث انها حاصلة في موضوعاتها كما ان العرض يطلق عليها
باعتبار عروضها لها وقوله الى تعقل هيئة اخرى اي الى هيئة اخرى معقولة بعدها
قوله فان النسبة التي هي تعتبر الاضافة النسبة من حيث هي هي لا يتصور
الا بين شيئين اعني المنسوب والمنسوب اليه وقد يكون تعقلها موقوفا
على تعقل كل واحد منهما ولا يكون تعقل شيء منهما من حيث ذاته موقوفا
على تعقلها ولا مستلزما له وقد يكون لبعض النسب مع كونه على هذه الصفة

حالة اخرى وهي ان يكون بازائه نسبة اخرى لا يعقلان الا معا وتسمى ح
نسبة متكررة كالابوة مثلا فانها مع كونها نسبة بين ذاتي الاب والابن
موقوفة تعقلها على تعقلهما بازائها البنوة التي حالها كذلك فهذه النسبة
المتكررة هي مقولة المضاف بخلاف ساير النسب فالطرفان في المضاف
كلاهما نسبة بخلاف النسب التي هي غير المضاف فان احد الطرفين
هناك نسبة والاخر ليس بنسبة فقول الشارح فالنسبة التي لا يوجد الط فان
فيها من حيث هي نسبة مبتدا خبره قوله غير اضافة ولفظة نسبة منصوب
على انه لا يوجد ولا بد من تقدير لفظة نسبة بعد قوله والنسبة التي يوجد الطرفان
قوله احدهما وجوب الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري
فانه اذا نسب احد المشهورين الى الاخر وجب ان ينعكس تلك النسبة
فينسب الاخر اليه ايضا هذا اذا اخذ كل منهما من حيث انه مضاف
مشهوري وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الاخر لا
من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان لا يقال
الانسان الاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس
اذ لا يقال الابوة ابوة البنوة قوله بخلاف انعكاس الحملي المذكور في
المنطق خص بالذكر الانعكاس الحملي لانه محل الاشتباه ووجه المخالفة
ان الانعكاس الحملي يجعل فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولا وهاهنا
يجعل متعلق المحمول موضوعا لم يكن ذلك المتعلق مضافا الى الموضوع
ويجعل محمولا ويحذف من البين ما كان محمولا في الاصل قوله والاخرى
وجوب التكافؤ هذه خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل فيها
للحقيقي فان دابا احد الاضافيين يجوز ان يكون موجودا بدون ذات
الاخرى كالاب في التكافؤ بحسب كل واحد من الوجودين الذهني
والخارجي قوله مضوص للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى
الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل قد تقدم مرارا من انه لا يلزم من وجود
الطبيعة في الخارج وجود جميع افرادها فيه لجواز ان يكون الاضافة الاولى

كالابوه مثلا موجودة في الخارج ويكون الاضافة العارضة لها بالقياس
الى محلها اعني حاليتها من الاعتبارات الذهنية فينقطع اللبس فيها
بانقطاع الاعتبار وحاصل الاعتراض ان زيدا مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة
الى اضافة اخرى عارضة لها بل مضافة بذاتها فلا تسلسل الاضافات والجواب
ان اللبس ليس من هذه الحيثية بل من حيثية ان الابوة لا محالة حالة
في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما تشاد وتسلسل بيان
لما كان مفهوم الابوة مغايرا للمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة
فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في المحل فليس له مفهوم وراء كونه
حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحاصل في المحل نفس
ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل
يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه
متقدم على حصوله في محل ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه قوله الكاتب
مشاركة لغيرها في الوجود ومغايرة بخصوصيتها وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فوجود الاضافة مغاير بخصوصية ماهيتها واتصاف خصو
صيتها بالوجود متقدم على وجودها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يكن موجودا
لكن اتصافها ماهيتها بالوجود اضافة سابقة على وجود الاضافة
فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه قوله اذ لا نم لزوم تقدم وجود الاضافة
على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد اخر
منها قيل عليه ان المقرر وجوده هو طبيعة الاضافة لا فرد من افرادها
والذي لزم تقدمه على وجود الطبيعة وان كانت اضافة خاصة لكن
وجود الفرد من كل طبيعة هو عينه وجود الطبيعة فيلزم ح تقدم وجود
الطبيعة على وجودها فلا منع على اللزوم بل على نفي التالي وهو توقف
وجود الطبيعة على وجودها فان الطبيعة ليس لها وجود سوى وجود
افرادها فجاز تقدم وجودها في ضمن فرد على وجودها في ضمن فرد اخر فان

فان قلت على تقدير كون الطبيعة موجودة بوجود مغاير لوجودات
افرادها لم يلزم مما ذكر الا كون وجود الطبيعة الابوة مثلا موقوفا على
وجود طبيعة الاتصاف فلا محذور ايضا قلنا ان الكلام ح في توقف
وجود الطبيعة الحسية التي هي المقولة على وجودها فيلزم تقدم الشيء على
نفسه قوله فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بمعنى الانضمام
اي الاتصاف من قبيل الهيئة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التي
هي الاضافة فان يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه و
وانت تعلم ان هذا السؤال لا يختص بتقرير الدليل كما على هذه الوجه بل
يتناول تقريره الاول ايضا وقد اجيب عنه بان الانضمام يستلزم الاضافة
اعني المنضم والمنضم اليه فان ما بين الصفتين لا تعقلان الا معا فيلزم المقصود
ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدم الانضمام على وجود الاضافة ان يتقدم عليه
ما بين الصفتين المتفرعتان عليه المتاخرتان عنه فلا يتم الاستدلال
يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة المرتبة في الاعيان هذا اللزوم مم
وما ذكر من البيان لا يفيده لان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب
الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد مرتبة وما ورد على
الدليل الاول من ان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها
كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض وارد
ههنا وعلى الدليل الرابع ايضا قوله والشارح ان هي استحالته على برهان
التطبيق ورد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى
الموجودات لا ترتب بينها وان هي على ان الكل معقول على انه تعالى ليس
له صفات موجودة غير متناهية كان حد الا برهانا قوله وح يعرض
الاختلاف والاتفاق فرع الاختلاف والاتفاق على اتصاف كل
واحد من الموضوعين بما يخصه من المضاف الحقيقي اذ لولا الاختصاص
المذكور كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدا بالشخص فلا يكون هناك
تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق قوله اما باعتبار امر زائد في

في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما
كما صرح به في ساير الكتب وكما هو المتبادر من العبارة عند الاطلاق
فلا يرد انه لو لا ان يكون المعلوم مطابقا للصورة التي حصلت في العالم لما كان
معلوما له دون غيره وصفة المطابقة امر زايد على ذات المعلوم وذلك
لان المطابقة ليست صفة حقيقية قايمة بذات المعلوم الا يرى انه
لا يختلف حال المعلوم في نفسه بسبب تعلق العلم به بخلاف العلم
فانه صفة حقيقية قايمة بذات العالم لاجلها عارضا لها وكذا اليمين
والشمال متضايفان من غير ان يتحقق في شيء منهما امر موجود يحصل
قوله انما هي نسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه ليس هذه النسبة
اي الاين هيئة يعرض للشيء باعتبار حصوله في مكانه وهذا على قول
من جعل الاين جنسا عاليا ومن جعله داخلا تحت جنس النسبة ا
الشاملة له ولما عداه من المعقولات النسبية فسره بحصول الشيء في
مكانه ولما اختار المص القول الاول وجب تاويل عبارته بما ذكره الا
الشارح والمكان الحقيقي للجسم هو ما يملاه ولا يسع معه غيره ولا يكون
الا واحدا وغير الحقيقي ما ليس كذلك وهو متعدد ومختلف بحسب القرب و
البعد كالبيت والبلد والاقليم والمعمورة الى غير ذلك وقوله ولا شك
ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه منظور فيه
لجواز ان يكون النسبة لازمة لذلك الكون وقد عرفت فيما سبق ماهية
الحركة والسكون على راي المتكلمين وان المحرر الحق ان الحركة والسكون
الان حدوثه واما الاجتماع والافتراق فلا يعقلان الا بين جوهرين
سواء كانا ساكنين او متحركين او احدهما ساكنا والاخر متحركا قوله
لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل الاولى ان يقال
كمال الشيء ما يكون حاصلا فيه بالفعل ليندرج فيه الكمالات الدايمة
الحصول كما في العقول ويتناول نوعي الحركة الازلية على رايهم وانما سمي
الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس

اليها وكانه صرح بذكر القوة بينهما على هذا المعنى لا لان سبق القوة شرط
في الكمال اذ يكفيه تصور القوة وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه
لا يعالما حصل منه كما مر في تفسير اللذة لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان
يكون للحركة التي يصاحبها من عدمها قوله بخلاف الحركة فانه اذا حصل
وصار الشيء بها بالفعل لم يبق فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة
اي بقي فيه شيء بالقوة من جملة اجزاء تلك الحركة المتصلة التي هو
بها متحرك بالفعل فالقوة والفعل كلاهما في باب شيء واحد هو الحركة
بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فانها كالسابقة اذا حصلت كانت
بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها نعم يلزمها ان يكون لها نسب
بالقوة الى الحدود والمسافة لكن تلك النسب عارضة لها غير معتبرة
في ذاتها واما كون الحصول في المنتهى بالقوة فمشترك بين الحركتين
لازم لهما فان الجسم ما دام يتحرك لم يكن حاصلا في المنتهى من المسا
ومع الحصول فيه ينقطع الحركة فظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم هو
بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية
يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات
الاول على الاطلاق اعني الصور النوعية للاجسام فانها كمالات اول
بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا بخلاف الحركة فانها كمال اول
من هذه الحيثية فقط وذلك لانها في الحقيقة من الكمالات الثانية با
بالقياس الى الصور النوعية وما اتصف بالاولية لكن استلزامها ترتب
كمال اخر عليها من حيث كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال
قوله فهو ان الحركة هو حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر اورد
عليه انه سيصرح بان الحركة هي مجموع الحصولين فلو فرضنا جسما سكن في
مكان ساعة ثم انتقل الى مكان اخر وسكن فيه ساعة اخرى لزم ان يكون
السكونان معا حركة وما بينهما سيان والضرورة قاضية ببطلانه ويمكن
ان يجاب عنه بانه اراد بذلك المجموع مجموع الكون الاول في المكان الثاني

والكون الاخر في المكان الاول وليس ما ذكره منه لهما و قد تقدم ان
الحركة على مذهبهم هي الكون الاول في المكان الثاني وان الجسم في المكان
الثاني يوصف بالحركة في الان الاول و يوصف فيه ايضا بالسكون في الآن
الثاني فانقطاع الحركة عند حصوله في الحيز الثاني ليس في الان الاول بل
في الآن الثاني فاندفع الاشكال الذي اورده الشارح هذا غاية ما على قاعدتهم
ولا يخفى من سوت لان القائلين لبقاء الاعراض يلزمهم ان يكون كون
واحد بالشخص تارة حركة وتارة سكونا ويكون الفرق بين الشباب
والشيخ واما جعل مجموع الكونين حركة على ما اختاره الشارح فيلزم ان
يكون السكون الذي هو كون الجسم في مكانه الاول جزء من الحركة فان قلت
ويستلزم ايضا ان يوصف الجسم بالحركة في المكان الاول لوجود جزء من
الحركة كما يوصف بها في المكان الثاني لوجود جزء اخر منها فيه قلت لهم
ان يقولوا ان ماهية الحركة لا تتصف بالوجود الا عند وجود الكون الاخير
فلا يوصف الجسم بالحركة الا عند وجوده قوله فان المتحرك اذا لم يصل
الى المنتهى دل على ان الحركة بمعنى القطع بل الزمان الذي هو مقدارها
ايضا مما يستحيل وجودها في الاعيان هذا وقد اعترض عليه بان ما ذكره
يدل على ان اجزاءه لا يوجد معا في شيء من الآنات وليس يلزم من
عدم وجودها في الآن الذي هو وجود خاص ان لا يوجد اصلا لجواز
وجودها في زمان وانت تعلم ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة المتصلة
لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه
ولا بعده فلا يتصف بالوجود اصلا ايضا فان قلت هي حال الوجود
متصفة بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه
قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان
الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء
الثاني منه لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء
متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض ايضا لا حصولها لاستحالة

ايصال الموجود بالمعدوم كذلك وكل واحد منها حاصل في نفسه لا تدريجا
قوله وان عنى بالحركة حالة المتحرك المتوسط للمتحرك فيما بين المبدا
والمنتهى من المسافة حالة مخصوصة معلومة لمعاونة الحس ويعبر عنها
تارة بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه واخرى بانها كون الجسم بحيث
ان يفرض يكون حالته في ذلك الان مخالفة لحالته في انين يحيطان به ولا شك
ان حال الجسم في المبدا والمنتهى والان الذي هو فيه في احدهما ليس كذلك
وهذه الحالة المسماة بالتوسط صفة واحدة شخصية موجودة دفعة مستمرة
الى المنتهى يستلزم اختلاف بسبب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا هو المقتضي للزمان والمنطبق عليه وعلى المسافة ايضا و
وقد عرفت انهما معا حاصلان لا وجود لهما في الاعيان قوله فان قيل
الكون في المكان يعني ان مفهوم الكون كلي وكذا مفهوم المكان والآن والقبل
والبعد واذا قيد الكون بهذه القيود الكلية كان كليا ايضا والكلي لا وجود له
في الاعيان بل الموجود فيها افراده والموجود فيما بين المبدا والمنتهى
افراد من الكون يزول بعضها ويوجد بعض اخر منها فلا يكون ههنا امر
صفة واحدة شخصية مستمرة الى المنتهى كما زعموه ومحصل الجواب ان
تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فالجاد بهذه الامور
موجب تشخص الحركة فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط الحاصل لموضوع
واحد بالشخص في زمان واحد في نوع واحد ويلزم من ذلك ان يكون
بين مبدا ومنتهى معينين ثم ان اختلاف نسب هذا التوسط الى حدود
المسافة بحيث يكون المتحرك في كل ان واحد حدا لا يوجب تعددا في
ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله كما في حصول الحرارة والرطوبة
وبما حصلناه لك اندفع ما يقال من ان تخصصه بهذا المكان وذاك
المكان وان لم يقتض تعدده لكنه لا يابى ان يعد تشخصات اخر والقول

بان وصول المتمكن الى كل حد يوجب قسمة في المسافة باختلاف الاوضاع
ويحصل بذلك تشخص اخر وينعدم التشخص الاول مردود بما حققته من ان
اختلاف الاوضاع لا يوجب قسمة خارجية بل وهمية على انا نقول
ان الضرورة حاكمة بان للمتحرك حالة موجودة وان تلك الحالة توجد
في كل ان فالزمان الذي هو متحرك فيه فلا يخلو اما ان يكون هناك
واحد مستمر كما ذكرناه واما ان يكون له في كل ان وفي كل حد حالة اخرى
والثاني باطل لان تلك الحالات المتعددة بالشخص ان يتصل بعضها
ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الانات وتركب
المسافة من الحدود التي لا تنقسم في امتداد المسافة وقد عرفت بطلانه
وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون ولا يكون
الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل
فرضا وجب ان يكون حالة التوسط حالة واحدة بالشخص باقية بنفسها
ما دام الجسم متحركا بين المبدا والمنتهى لا يقال ما ذكرتم من تتالي الانات
والحدود وان لم يكن متصلة كان زمان سكون لانا نقول ان المسافة
متصلة في ذاتها لا يمكن ان يعرض فيها حدان متصلان والزمان ايضا
متصل في ذاته لا يمكن ان يعرض فيه انان متتاليان بلا فاصل فالحركة
الواحدة الشخصية بحيث يمكن ان يعرض في مسافتها حدود وفي زمانها
انات ويكون بين كل حدين من المسافة جزء منها قابل للانقسام
وكذا بين كل انين جزء من الزمان قابل للقسمة على قياس الخط والنقطة
المفروضة فيه وليس يلزم من ذلك انقطاع تلك الحركة في نفسها في شيء
لا في شيء من المسافة والزمان بل يلزم عدم اعتبار نسبتها الى الحدود التي
يمكن فرضها في ذلك الجزء من المسافة وهذه النسبة التي يعرض للحركة
في الانات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية وعدم
اعتبارها لا يقدح وجود الحركة التي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في
مسافتها فيعرض لها هناك نسبة في ان يخالف النسبة التي هي يكون

ان يعرض لها في حد وان ينتقلين لو لاحظن فاصح ما ذكرنا ان الحركة
بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى كما قرره
الشارح وهذا ما وعدناك بيانه فيما سلف واما تقرير شبهة ينفون
والجواب عنها فعدم من الكلام ما يطلعك على حقيقة **قوله** الحركة يتوقف
على ستة امور اراد يتوقف الحركة عليها انه لا يتحقق الحركة من هذه
الامور الستة على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان
متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة نحو
ما خارج الوجود عن الحركة كالنامي في حركة النمو فلا يتصور توقف الحركة
عليه **قوله** لا الموضوع الحركة اي المراد بالمنسوب اليه هو المقولة التي
وقعت فيها الحركة لا موضوع الحركة كما توهمه العبارة الا ان الموضوع داخل
في العلتين ولا شك ان الحركة نسبة الى المقولة كذا ايضا فيقال حركة
في مقولة كذا وسياتي تحقيق معنى وقوع الحركة فيها والحاصل ان الحركة من حيث
انها عرض لا بد لها قطعا من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث
انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او سيالة
بهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان وهو ظ ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة
وما يجري مجراها واما استلزام الحركة من هذه الحيثية للمبدا والمنتهى فانما يظهر
في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات
الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور فيها شيء مبدا او لا منتهى بالفعل
نعم اذا فرض فيها قطع او دورات مخصوصة يعرض لها مبدا ومنتهى ولا
شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما وجوده بالفعل ولا
يستلزمه وايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بوصف انقطاعهما في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما ذكره
الشارح من ان الحركة كمالات كما لا كان لها خروج من حالة يكون الحركة
عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما فيه مردود بما سبق من ان الكمال سواء
كان حركة او غيرها لا يجب كونها مسبوقا بالقوة وكذا قوله وكما كان لها كمال

ثان يتادي اليه فذلك هو المنتهي موهول لجواز ان لا يترتب عليها ذلك
الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهي بالفعل **قوله** فان كل نقطة مفروضة
في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا السلوك الحركة ومنتهي لها لكن ليس
ايضا فيها يكون مبدا تلك الحركة ومنتهي لها في آن واحد بل في آنين
فلا يلزم اجتماع المتقابلين اعني مفهومي المبدا والمنتهي في تلك النقطة
معا وذلك لانها تتصف بالمبداية حال ابتداء الحركة وقد يلازم
تلك الصفة عند انتهائها والصفة بصفة اخرى هي كونها منتهي لها
قوله كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فهذان المثالان
للمتضادين بالذات في الحركة الكيفية وقد يتضادان بالذات
في الحركة الكمية كما في الحركة من اكبر حجم في طبيعة الى اصغر حجم لا في طبيعة
او بالعكس وقد يكونان من المتضادين كما في الحركة الكيفية من الصفرة
الى السلقية فانهما من البياض والسواد المتضادين وكما في الحركة الكمية من
الذبول ليس في الغاية الى النمو الذي ليس في الغاية وقد يكون احدهما
احد المتضادين بالذات والاخر واقعا بينهما كما في الحركة من السواد
الى الصفرة ومن غاية النمو الى الذبول الذي ليس في الغاية واما الحركة
الاينية فلا تتضاد بالذات بين مبدائها ومنتهاها بل بينهما تضاد بالعرض
اما الوصفين لازمين كما في الحركة من المركز الى المحيط فان هذين الوصفين لا
لازمان لمسك المتقطين او لوصفين غير لازمين كما في الحركة من احدى
جانبي المسافة الى الاخر فان كون احدهما مبداء والاخر منتهي بمجرد الاتفاق
وقد وقت حال المبدا والمنتهي في الحركة المستديرة فاتضح حالهما في الحركات
كلها **قوله** اذ من الجائز فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية المناسب ان يقال
اذ لا نهاية لها فان ثبوت احدهما دون الاخرى يدل على انهما ليستا عدما
بعينين والملكة لهما معا من الحركة فلا دلالة على سلب التضايف بل على
ان الحركة لا تستلزم شيئا منهما كما اشير اليه **قوله** بل يكون بينهما تقابل
التضاد وذلك لان مفهومي مبدا الحركة ومنتهاها لا يجتمعان في ذات

واحدة فهما متقابلان وقد انتفى عنهما تقابل التضايف فذلك لان مفهومي
مبدا الحركة ومنتهاها لا يجتمعان مع التضايف لما ذكره وظاهر انه ليس بينهما
تقابل السلب والايجاب او العدم والملكة فتعين تقابل التضاد **قوله** لانه
قد ذكرهما من قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا فيه بحث لان
ما ذكره من التضاد بالذات او بالعرض انما هو من ذاتي المبدا والمنتهي
كما مر والكلام ههنا في مفهوميهما قال الامام مبدا الحركة ومنتهاها لا لذات
ولذاته كونه مبدا ومنتهي وهذان العارضان اما ان يكونا معتبرين لا
بالقياس الى الاخر فلا دل على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد
وبذلك على ما ذكرنا انه اذا كان بين مفهومين معنيين تضاد بالذات
لم يمكن ان يسلب عنهما ذلك حيث لهما تضاد بالعرض فقط **قوله** اي
المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين لا شك ان المؤدي للحقيق للحركة
الاينية والوضعية هو الجوهر الحالي المكان المتصف بالوضع اعني الصورة
الجسمية التي هي جسد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو
القابل في ذاته للحركة المتصف المتصف في الحقيقة بالمتحركية واما الهيولى
والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بين الحركتين تبعا
وبالعرض والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولي التي هي محل
المقادير والكيفيات فاعلة ايا لها فهي متصفة بها بين الحركتين اصالة
وبالذات وما يجاورها متصف بهما على سبيل التبع وبالعرض اذا ثبت
هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان
يكون الشيء الذي يوجب له المتحركة حقيقة هو الشيء الذي يوجب
له المحركة حقيقة واستدل على ذلك بوجهين حاصل الاول ان الامر المستمر
لا يجوز ان يكون علة لحركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول
منها فيلزم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها فلا يتحقق
الحركة المركبة منهما ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركة وانت
تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة

لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر بحركا لبنفسه
كافيا وحده في هذا التحرك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا بوجود الحركة
بشرط زوال حالة ملائمة ويكون بحدود اجزاء الحركة بحسب القرب والبعد
من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم
مع كونها مستمرة واتفاقا قد بين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود ثابتة تخصها الى منتهى المسافة
وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس
الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة ايابها لا بعدها بعد د
اشخاصها فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمرة مقتضيا لوجود هذه الحركة
المستمرة لا يقال فيلزم استمرار هذه الحركة ما دام ذات هذا المتحرك موجودا
لانا نقول جاز ان يعد هناك ما هو شرط لاستمرار هذه الحركة مع بقاء
ذات المتحرك الذي هو المحرك موجودة قال الكاتبي عرض المستدل
ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر اقتضاء
الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اذ لم يكن المحرك ذات الجسم وحده
بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على
ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والوجه الثاني مبني على اشتراك
الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة
نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة في كونها
جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير
التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة مشروطا بامر لا يتم ولا يدوم
فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات **قوله** اشارة الى جواب سؤال مقدر وارد على الدليلين
هذا السؤال نقض اجمالي لهما فان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك
وتمام الاجسام مع جريان الدليلين فيهما مع تخلف الحكم عنهما وفي الجواب
عن النقض بطلانه جاز في اصل الدليل فيقال كما جاز ان يكون الجسمية

المطلقة مقتضية للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال آه والطبيعة
وان كانت مختلفة الحقايق في الاجسام الا انها قد يتحد في الاجسام
متعددة مع اختلافها في الحركات كما في حجرين احدهما ساكن والاخر
متحرك فيحتاج في دفع العموم والدوام في الاجسام المتوافقة الطبيعة
الى ان اقتضاء تلك الطبيعة للحركة مشروط بامور اخر فكذا يقال في
اقتضاء الجسمية للحركة **قوله** المراد بقولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان
المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها كما في الحركة من السواد
الى البياض مثلا لان الالوان انواع مختلفة الحقيقة كما لا يخفى وكما في الحركة
من مقدار الى اقل منه ان قلنا لان المقادير المختلفة بالصغر والكبر انواع
مختلفة الماهية وان قلنا انها متوافقة الماهية مختلفة بالعوارض الكلية
كانت الحركة فيها مثلا للحركة من صنف الى صنف آخر واما الحركة في الاين
فالظاهر انها حركة من فرد من المقولة الى فرد اخر منها ولا سيما اذا كان
المكان هو البعد المجرد والاختلاف في الامكنة يكون بعضها علوا وبعضها
سفلا لا يوجب اختلاف الحصولات منها نوعا ولا صنفا والحركة
المستديرة قد يكون انتقالا من فرد من الوضع الى فرد اخر منه كما في تمام
الدورة وقد يكون من صنف الى اخر ومن نوع الى نوع اخر ايضا **قوله** ولا
بقولنا ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة وقد نغني
اتفق جماعة ان الحركة في مقولة عبارة عن تغير حال تلك المقولة المعينة
مع بقائها بعينه فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء
قلنا ان الحركة الجوهر الذي هو محل تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض
وعلى سبيل التبع او لم يقل به وهو باطل لان السواد مثلا ليس هو ان ذات
السواد اشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس هو اشتداد
قطعا وان بقي فان لم يحدث فيه زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة
في ذات السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض فظهر ان الاشتداد
بما هو لموضوع السواد كما تقدم في صدر الكتاب حيث من جهة الوجود

لا يقبل الاشتداد والضعف وذهب آخرون الى ان يقع وقوع الحركة في المقولة
هو ان المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان الماء منه فار ومنه سيال هو
الحركة المكانية وكذا الكيف منه فار وسيال هو حركة الاستحالة وكذا الكم و
والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون
تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع
في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس
المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل كذلك فاذا
كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم تكن منها جنسا واقعا للتبدل
الواقع فيها قوله اما المقولة الجوهر فلا يقع فيها حركة الجوهر ان لم يكن حالا
في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع الحركة في مقولة
لان تلك الحركة انما هي بمحل المقولة ينتقل فيها من نوع الى نوع او صنف
الى صنف او فرد الى فرد كما حققه وان كان حالا في جوهر اخر كالصورة
الجسمية الحالة في الهيولى والصورة النوعية الحالة فيها وان لم يقع تبدل
في ذلك الجوهر الحال فلا حركة فيه ايضا كما في الافلاك عند الحكماء فان وقع
فيه تبدل وتعاقب على الهيولى الواحدة كما في الصورة الجسمية العنصرية
بالاتصال والانفصال وكما في الصورة النوعية بالكون والفساد فان
ذلك التبدل والانتقال من صورة الى اخرى دفعة لم يكن حركة وان كانت
تدريجيا كان حركة اذا عرفت هذا فنقول معنى قولنا ان مقولة الجوهر لا يقع
فيها حركة ان محل الجوهر لا ينتقل من جوهر حال فيه الى جوهر آخر يحل فيه انتقالا
تدريجيا بل يجب ان لا يكون له انتقال من حال الى اخر اصلا او يكون الانتقال
دفعيا قوله فلا يوجد بين قوتها الصرفة اي لا يتوسط بين كون بسائط الجواهر
في محالها بالقوة الصرفة وبين كونها فيها بالفعل الصرف كمال هو التأدي
من القوة الى الفعل والخروج منها اليه على سبيل التدريج كما في المقولات
التي يقع فيها الحركة قوله وذلك لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد
والضعف اي لو كانت الحقيقة الجوهرية قابلة للحركة لكانت قابلة للاشتداد

والنقص فيشبه محل الصورة الجوهرية ان يترك الى صورة اقوى وينتقص ان يحرك
الى صورة اضعف على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة لكنها لا تحتملهما لما ذكره
بل انما يتغير عارض لها فقط وذلك لان المفروض ان هناك اشتدادا او نقصا
فاذا كانت الحقيقة الجوهرية ما فيه بنوعها بل بشخصها فلا بد على تقدير الاشتداد
من حدوث عارض لم يكن موجودا وعلى تقدير النقص من زوال عارض قد كان
فقد حصل هناك تغير في العارض فقط اما بالحدوث او بالزوال فيكون هذا
التغير الحاصل في العارض استحالة وسواد الاعراض لا كونا وتغيرا في ذات
الجوهر والموضوع حاله قوله وان كان الثاني اي وان لم يكن يبقى نوع الجوهر بل
شخصه في وسط الاشتداد والنقص فلا بد ان يحل في محله لكن الجوهر الزائل
جوهر اخر والا لم يكن هناك اشتداد بل مجرد زوال ذلك الجوهر عن محله وهكذا
القول في كل ان يتوهم الاشتداد والنقص يجب ان يحدث فيه جوهر اخر
ويبطل الجوهر الاول عن محله فيلزم ان يكون بين جوهر مبدأ الاشتداد
او النقص وبين جوهر اخر هو منتهى احدهما امكان انواع جوهرية غير متناهية
قوله كما في الكيفيات يعني كما ان بين اشتداد الرامل والسواد الحاصل
بالسود زمانا يمكن ان يتوهم فيه آنات غير متناهية يكون الموجود في كل
ان منها كيفية مخالفة بالنوع او بالصنف او بالشخص للكيفيات الموجودة
في الآنات الاخر يلزم على التقدير المذكور ان يكون مثلا بين الصورة المائية
الزائلة والصورة الهوائية الحاصلة بالحركة والجوهر زمان يمكن ان يتوهم فيه آنات
غير متناهية ويكون الموجود في كل ان منها صورة جوهرية مخالفة بالحالو
المذكورة للصورة الموجودة في الآنات الاخر وهو مح لان تعاقب الصور
الموجودة في الآنات لا يجوز ان يكون على سبيل التتالي في الآنات
الا ستحالة بل لا بد ان يكون بين كل انين منها زمان ففي ذلك الزمان
لا يوجد شيء من الجوهرين المتعاقبين بلا وسط اذ لو وجد فيه احدهما
كان المتحرك في الجوهر باقيا في ذلك الزمان على حالة واحدة مستمرة فلا يكون
متحركا في الجوهر حال ما فرض متحركا فيه اذا لم يوجد شيء منها في ذلك الزمان لزم

جوه

٣٠٩

ان لايكون المتحرك موجودا في تلك الزمان الذي فرض فيه حركته لان المتحرك
اما الجسم او مادته ولا وجود لهما في زوال الصورة الجوهرية وكون المتحرك معدوما
حال كونه متحركا ضروري البداهة فان قلت هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف
وغيره من المقولات قلت اجيب عن ذلك بما ذكره من ان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات
المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من حلول المتحرك عن
الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما قرر وفيه بحث لانه وان لم يلزم ههنا ذلك
لكنه لزم محال اخر وهو انه خلاء الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة
مثلا لم يكن له في تلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك
ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك
الا كيفيات هي موجودات انية لا يوجد بشيء منها في الازمنة الواقعة بين
تلك الانات فان سميت مثل هذه الوجودات المتعاقبة حركة لم يكن الحركة
منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة
متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منها بازاء قطعة من الاخر
مثل هذه لا يكون حركة لا انتفاء لازم الحركة فيها ولا ملخص الا بان يقال كما ان المتحرك
الاينى فيما بين المبدا والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض
للجسم بحسب استمراره وعدم استقراره اينات غير متناهية كل واحد منها يفرض
في ان وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة يمكن
ان يفرض كيفيات غير متناهية كل منها يفرض في ان فقط وكذا الحال
في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات والاوضاع
والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة يمكن فرضها
في خط واحد متساوية كما اذا فرض عليه نقطتان وحيث ان يكون بينهما خط
يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف عند حد كذلك اذا فرض في الحركة
انان او كيفيتان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه
اينات او كيفيات لا تقف عند حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي

يستدل افراده على محله مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه
فلا يتصور حركة في الجوهر وفيه نظر لان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فيجوز ان يستدل عليها الصورة الحالة
فيها كما يستدل الكيفيات مع بقاء شخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في
الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات
باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصو رة
باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصورة جواهر
مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله
معدوما ولا حتى يلزم كونه عرضا كما زعموا وربما يجاب عنه بان الهيولى
لا يتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن
محصلة بالفعل لم يتصور تحركها في شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان
يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة
الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور
متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول
مع احدى تلك الصورة ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات
المتحصلة متحركة والانفعال بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك لان المقام من
حيث انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو
كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال
قوله واما الجواهر المركبة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده
او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما
ذكره من انها يتقدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وجب الحركة في جوهر
مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب من محله تدريجا حتى يحصل مركب
اخر وانعدامه جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع
الحركة في الجواهر البسيطة وانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه قوله فهي تابعة

لمتبوعها فان كان متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها مثلا
اذا كان ما اشد سخونة من ماء فاذا تحرك حتى صار سخونته اضعف من
سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر
منها اعني الاضعفية انتقالا على سبيل التدريج فقد تحرك الجسم في الاضافة
تبعا لحركته في متبوعها اعني السخونة وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم
تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر
ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه مثلا ثم
تحرك الى وضع هو احسن او اوضاعه فقد انتقل في هذه الصورة ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجا وتبعا للموضوع الاضافة وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
بانعدامها بعينه متبوعها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وهذه الاضافات مع
بقاء متبوعاتها على حالها فظهر ان الاضافة تابعة لموضوعها في الحركة بل في
التغير مطلقا اذ لو لم يكن تغير الاضافة بتغير متبوعها لكانت مستقلة
بالمفهومية فان كانت عارضة لاحدى المقولات الاربع وتعلل لحركة
فيها بتعاليها لكامر والا فلا لانها لو تغيرت في نفسها بلا تغير في موضوعها
لكانت ايضا مستقلة بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في ساير الانواع
النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين ومتى والوضع فانهما
من الانواع النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية وح نقول لم لا يجوز ان
ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا وكونه غير مستقل بالمفهومية
لا ينافي ذلك قوله وكذا متى تابع بمتبوعه جاز وقوع الحركة في متى تبعا لمتبوعه
على قياس المضاف وقال الشيخ في الشفا يشبه ان يكون الانفعال في مقولة
متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة
وقال في النجاة ان الحركة انما يكون في متى فلو كانت في متى حركة لكان
لمتى متى آخر وانه مح وتحقيقه ان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل
المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان سيركان في آن فصل ذلك الآن
ستمر للموضوع معاه بالقياس الى الزمان وبعده ستمر له معاه بالقياس الى

الى الزمان الثاني فذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني
فلا تدريج في الانتقال بل هو دفعي فلا يلزم من ذلك الا ان يكون للزمان آن
وليس بمحذور بل هو واقع واما التدريج فيقتضي ان يكون للزمان زمان آخر
قوله واما الجدة فيتبع دفعة فلا يقع فيها حركة وقد يقال ان العمامة اذا تحركت
الى النزول والصعود فلا شك انه تغير شيء احاطها تبعا لحركتها في الاين
قوله واما مقولة الفعل والانفعال اعتبارات الحركة فيهما يكون تبعا للحركة
فيما يكونان تحته ولا يكون عارضة لهما بالذات فالحركة في التسخن
تابعة للحركة في السخونة فاذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها تحرك من
تسخن الى اقوى منه واذا لم يتحرك في السخونة لم يتصور حركة في التسخن وكذا
الحال في التبرد وقس على ذلك التسخين والتبريد وما ذكره انما يدل على ان الحركة
في هاتين المقولتين لا توجد الا مع الحركة فيما يتعلقان به واما ان تعرض
لا يكون بالذات فكلا قوله والتحلخل بهذا المعنى والتكاثف الذي يقابله
يسميان حقيقيين وغير الحقيقي منهما ان يزيد مقدار الجسم او يعرض بدخول
جسم غريب بين اجزائه وخروجه عنها كالقطن اذا ندف فانه يدخل فيها
الهواء فيما بين اجزائه ويزيد مقداره واذا الف حج واشتعض قوله لا يتصور
الا بوجهين يرد عليه ان الوجهين ليسا ثابطا في النقيض لجاز ان يكون
هناك امر آخر لا نقف عليه وكذا الحال في الثلاثة التي ذكرها في الدليل الثاني
قوله زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان يريد ان بعض الهواء
يخرج من المص وان البعض الباقي يزداد مقداره بسبب ان المص يتبعه
تلطيفا ليشغل مكان الخارج لئلا يلزم الخلاء فاذا اصابه برد الماء تكاثف
فصعد الماء لئلا يلزم سطوح الاجسام دفعا للخلاء وقد يكاثف بطبعه
اذا اتصل به سطح جسم يصعد اليه عن الطبيعة المشابهة انما يتم اذا كان
الماء الذي في الانبوبة سطحا ذا طبيعة واحدة وقوله لا تعم فيها ثم اذ لا يجوز
ان يكون اجسام صغار جدا لا يخرج منها لكن يدخل فيها النار فيصعد بها
قوله والحركة في الكيف هي المسماة بالاستحالة اسباب هذه الحركة يتوقف على ما

امرين الاول ان محل الصفات قد يتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية الا ان ذلك التغير يورى لا دفعي ولم يتوجه احد منهم لبيان الامر الثاني بل منعوا منه بما يحس من استحال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن استحال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متعددة في آنات متتالية ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والنشور والفشو وقد تم ابطال كل منهما بوجه في مباحث المزاج وابطلهما ههنا بوجهين آخرين ويحتاج ايضا الى ابطال احتمال آخر وهو ان ينقلب بعض اجزاء الماء نارا ويختلط بالباقي فيحس بحرارته في الماء وابطل ذلك بان اجزاء الماء متشابهة فلا يكون انقلاب بعضها نارا اولى من الباقي والقول بان الوثوب من النار اولى مدفوع بانه يرد عليه انه كان يجب اولا ان يظهر كل السخونة في بعض الماء حتى يصير ذلك البعض نارا مع كون الباقي على كمال برودته وليس كذلك بل يظهر بعض السخونة في كل الماء واذا ابطل هذان المذهبان مع الاحتمال الثالث ثبت القول بالاستحالة **قوله** واما في الوضع فلان الافلاك تخصيصا ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم والذي له مكان ولكنه لا يخرج منه كسائر الافلاك اذا تحركت تتغير نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه حاوية او محوية فلا شك انه يتغير الهيئة التي حصلت بسبب تلك النسبة اعني الوضع على سبيل التدريج **قوله** بل يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل يعني ان كل جزء من تلك الاجزاء مماس لمكان الكل فانه يفارق جزءا من مكان الكل جزءا من مكان ذلك الجزء لا مكان له فهو لا يفارق مكانه بل جزء مكانه واما الاجزاء التي لا يماس مكان الكل فهي لا تفارق مكانها ولا جزء مكانها كما لا يخفى **قوله** وقوله ان كان حاله في مكان احترازا عن الفلك

الاعظم واذا قيل المكان هو البعد كان كل جزء منه مفارقا لمكانه الا انه لا يلزم من ثبوت الحكم لكل واحد ثبوته للكل من حيث هو كل اذا كان كل واحد موجودا في الخارج فكيف يلزم ذلك اذا كان كل واحد امرا موهوما كالاجزاء الفلكية **قوله** قد انعدم ما مضى من الزمان الاول وذلك لان الحركة بمعنى القطع عبارة مطلقة على الزمان منعدم ما مضى من زمانها قطعا **قوله** لم يجب ان يكون الحركة واحدة بالشخص بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون الحركة في مقولة اخرى **قوله** حسب ان وحدة الحركة بالشخص يتوقف على وحدة الزمان والمحل والمقابل اي لا يتحقق وحدتها الشخصية الا عند وحدة هذه الامور الثلاثة لان بعد كل واحد منها يستلزم بعددها بالشخص كما عرفت **قوله** لكن يشترط فيها الاتصال به اشارة الى ان دفع ما يقال من ان المحرك ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فاما ان يكون اثره عين الحركة التي وجدت وهو ممنوع لانه يلزم اعادة المعدوم بعينه واستناد الواحد بالشخص الى مؤثرين مستقلين بالتأثير واما ان يكون غير تلك الحركة فيكون تعدد المحرك موجبا لتعدد الحركة وتقرير الدفع ان اثر الثاني متصل باثر الاول ولا يعني بوحدة الحركة الشخصية الا وحدتها الاتصالية نعم يلزم من ذلك تثنية الحركة الى الحركتين ونوع من الانقسام لا فرضا وذلك لا يقدح في وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة في نفسها مع نوع من انقسامات مشتركة بحسب الطلوع والغروب والمسامتات **قوله** واتحاد المبدأ والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلاثة وذلك لان الجسم الواحد في واحد في مقولة واحدة لا يتصور ان يتحرك الا من مبدأ ومنتهى معينين **قوله** فان المتحرك من المبدأ الواحد يعني ان وحدة المبدأ وحده غير كافية في وحدة الحركة فان الحركة من ذلك المبدأ اذا انتهت بمنتهى معين كانت مغايرة بالذات للحركة من ذلك المبدأ اذا انتهت بمنتهى آخر وكذا الحال في وحدة المنتهى وحده وليست وحدتهما كافية ايضا في وحدة الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في زمانين من مبدأ الى منتهى معينين ويكون الحركة متعددة بالشخص قطعا **قوله** بمعنى اختلاف

الحركة بالنوع بل هو اختلاف موضوع الحركة بالماهية لا يقتضي اختلاف ماهية
الحركة لان اضافة الحركة الى موضوعها امر خارج عن ماهيتها عارض لها
واختلاف العوارض لا يقتضي اختلاف المعروضات الا ان افراد نوع
نوع واحد متحدة بالماهية مع اختلافها بالعوارض المتنوعة والزمان ليس
مختلفا بالنوع وعلى تقدير تنوعه لا مدخل له في تنوع الحركات لان الزمان
من عوارضها وكذا اختلاف المحركات بالنوع لا مدخل له في اختلاف
الحركات بالنوع لان المحركات المتنوعة قد تؤثر في حركات متفقة في الماهية
والمحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة بماهيتها واذا خرجت هذه الامور
الثلثة عن الاعتبار لم يبق سبب لتنوع الحركات الا اختلاف ما منه وما
اليه وما فيه فاذا اتحدت هذه الثلثة اعني المتقابلين والمنسوب اليه
بالنوع في الحركات كانت تلك الحركات واحدة بالنوع واذا اختلف واحد
منها اختلف فان الحركة الصاعدة تخالف الهابطة بالنوع لاختلاف
المتقابلين مع كون الطريق واحدا والحركة من السواد الى البياض تخالف
الحركة من الحرارة الى البرودة لاختلاف الثلثة معا والحركة من مبدأ الى منتهى
معينين في الاين مثلا تخالف الحركة منه اليه اذا اختلفت استقامة و
استدارة وعليك باستخراج ساير الامثلة واما اتحاد الحركات بالجنس فهو
بحسب اتحاد ما فيه الحركة بالجنس القريب والبعيد والتبيض والتسود متحدان
بالجنس القريب لاتحاد ما فيه الحركة بالجنس القريب اعني الكيفية المبصرة وجميع
الحركات الواقعة في مقولة واحدة متحدة بالجنس البعيد ويتضاد الحركات بتضاد
ما منه وما اليه اما بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس
واما بالعرض كالمحيط والمركز لا بتضاد المحركات فان المحرك الواحد قد يصدر
منه حركات متضادة كالصاعدة والهابطة ولا بتضاد القابل فان القابل
الواحد قد يتصف بمتضادتين في وقتين ولا لتضاد الازمنة اذ لا تضاد فيها
وبتقدير تضادها فهي عارضة للحركات وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض
ولا لتضاد ما فيه فان الصاعدة تضاد الهابطة مع وحدة الطريق **قوله** ولا اجل

للمبدأ والمنتهى في انقسام الحركة اوليست الحركة منطبقة عليهما بل على ما
بينهما اعني ما فيه الحركة ولا الفاعل اوليست قائمة به ولا منطبقة عليه فرض
انقسامه لا يوجب فرض انقسامها كما لا يخفى بل انقسامها بحسب انقسام
ما هي فيه وانقسام الزمان لانطباقها عليهما وانقسام موضوعها لان
حلولها سرياني **قوله** تشتد الحركة بحسب عروض تلك الكيفية الظاهر
من عبارة المتن اسناد الاشتداد والضعف الى الكيفية لا الى الحركة الا
ان المقصود لا يختلف ثم ان هذه الكيفية يستلزم الاضافة ضرورة ان
الحركة السريعة انما توصف بالسرعة بالنسبة الى بطيئة محققة او مقدرة وقد عرفت
ان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف بالقياس الى ما هو ذاتي له وهذه
الكيفية قابلة لهما فلا تكون من ذاتيات الحركة فلا يوجب اختلافها اختلاف
ماهياتها والحركة الطبيعية لا يتصور فيها ممانعة داخلية ولا بد في القسرية
من الممانعة الخارجية ايضا والارادية اذا كانت على وفق الطبيعة
لم يكن فيها ممانعة داخلية وكلامه لا يخلو عن مساهلة **قوله** ان لا يكون حركة
الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة بسكنات يرد عليها بالفرض وليس
الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا ندرك شيئا من تلك السكنات
قوله ولا انفصال لذوات الزوايا ولا انعطاف اذا تحرك المتحرك على خط
مستقيم حتى انتهى الى نقطة ثم رجع من تلك النقطة على خط آخر حصل هناك
زاوية عند النقطة وان رجع على ذلك الخط هناك انعطاف بلا زاوية **قوله**
وصوله الى ذلك الحد اذ لو كان آنيا الاظهر في الاستدلال ان يقال حد المسافة
يجب ان لا يكون منقسما في امتداد المسافة والا لما كان حدا حقيقة واذا
لم يكن منقسما كان الوصول اليه آنيا اذ لو كان زمانيا لكان الحد منقسما في
ذلك الامتداد لتعلق الوصول بشيء فشيء منه وما ذكره فقد يورد عليه انك
ان اردت الوصول التام اخترنا انه آني ومنعنا ان الوصول في الثاني من
الزمان بل في مجموعه وان اردت الوصول الناقص او الاعم اخترنا
الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه

قوله لان الميل هو العلة القريبة لم يرد انها علة فاعلة لينافي ما صرح بالمص في بعض تصانيفه من ان الميل آلة للطبيعة في التحريك بل اراد انه ارتسم به انفصال الحركة ولا يتوقف وجودها مع الميل الا على ارتفاع المانع والشرط بانه لم لا يجوز ان يكون علة قريبة للحركة معدة للوصول الى ذلك الحد فلا يحتاج حينئذ تحقق الوصول اليه قوله وذلك الميل موجود في ان اللاوصول يعني ان اللاوصول اي انفصال ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا او ان ميل اللاوصول لا يكون معه ان مثل الوصول لامتناع اجتماع المثلين المختلفين بل ما اخر ولا بد ان يكون بينهما زمان قال الامام هذه الحجة لا تمشي في الحركات الكيفية والكمية اذ لا مثل فيها والاصل لا تم امتناع اجتماع المثلين قوله لان المتقابلين لا بد ان يكون حداهما متعاقبين يرد عليه انه لا يشترط في تحديد احدهما ملاحظة حد الاخر لجواز ان يكون تحديده لانه الواسنه مع الغفلة عن جميع ما عداه من المفهومات سواء كان مقابلا له او غير مقابل قوله فكان حد الحركة انها كمال اول المتكلم ان لا نم صحة هذا الحد فلا يتم ما بني عليه قوله ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين اي لا يقتضي ان يكون قبل كل سكون او بعده حركة وكذا لا يقتضي ايضا ان يكون قبله او بعده كمال اول بشر الحركة قوله فعلى تقدير ان يكون السكون هو سالا مكنا تو سعه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي قبل امتناع توسعه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي نعم ولكن يسلم فلا نم ان ذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او الواقعة قوله والمص اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وليس يلزم ان يبنى في حد احد المتضادين ما ثبت في حد الاخر قوله فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن اوليس يتصور الجسم الواحد حفظ النسبة مع غيره حتى يكون ساكنا ولا بعدمه مع تغيره حتى يكون متحركا وقد يجاب بان تقدير الغير كاف فالجسم الواحد اما ان يكون بحيث اذا قدر معه جسم اخر ماس على حالة كان حافظا بالنسبة معه او لا فهو على

الاول ساكن وعلى الثاني متحرك نعم يتجه ان حفظ النسبة معلل بالسكون فلا يكون عينه قوله فان الحركة ينتهي الى عدمها ولا استحالة في انتهاء الشيء الى ما يقابله فيجوز ان يكون السكون في المنتهى مقابلا للحركة واما من زعم ان المقابل لها هو السكون في المنتهى دون المبتدا فلم يتمسك في هذه الدعوى فلان السكون ليس عبارة عن عدم الحركة الخاصة المقابل لكون السكون سوسا ان يقال السكون في مكان لا يجامع الحركة ولا الحركة عنه فهو تضادهما معا تضادا مشهوريا ويلزم منه ان يكون كل واحد من السكون في المبدا والسكون في المنتهى مقابلا للحركة قوله عبارة عن حفظ النوع فيه بحث لما عرفته من ان الحركة في ساير المقولات قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد اخر فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون قوله وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة هذا ظاهر لان ما فيه السكون اعني الحرارة والبرودة متضادان واما المكان الاعلى فليس هذا الاسفل نعم ان فسر العلو بقرب المحيط والسفل بقرب المركز كانا متضادين الا ان ما فيه الحركة هو المكان لا وصفاهما فلا يكون تضاد السكونين فيهما التضاد ما فيه السكون الا على سبيل المجاز قوله كما اصطلح عليه المتكلمون فذكر ان انواع الكون عندهم اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله والذي مبدأه غير خارج والشعور يعني الشعور يكون له مدخل في ذلك الكون حتى يكون ارادياً فان مجرد كون المبدا شاعرا لا يكفي كما ولا حركة لا يكون طبيعية على الاطلاق بل لا بد في اقتضاء الطبيعة للحركة من امر غير طبيعي خلاف السكون وقوله لان الحركة امر غير قار قد سلف تحقيقه وتوضيحه بما فيه غنى عن اعادته قوله للحركة خاصة اشارة الى ان السكون لا يتصور فيه التركيب قوله احد سا حركة ساوى مجموعهما فيهما الحركة المساوية وحركة منهما تركيبها ظاهر او اما فصل احدهما على الاخر فانه سمي مركبا منهما لحصوله باجتماعهما واذا لم يكن هناك فصل يولد منهما سكون قوله وسوسه ما للشيء الى الزمان قد مر انه يعتبر تارة

بار بيعمل جوينين رينبي بازار ابي
جان عزيز بين دونكاه روي بجانين از مين جدا كند
من بخوانند و بين دوعالند

سكناف الحجاب

سلک النسبة واخری لانه متوقعة علیها ولیس بیت مخصوصا بما یقع فی زمان م
من التدریجات بل یتناول مایقع فی ان من الدفعیات وتحقیق ماهیة
الزمان وکونه مقدار الحرکة من حیث التقدم والتأخر العارضات لها
باعتبار اخر غیر اعتبار عروضها لها بحسب المسافة قد استوفیناه فیما یلی
ما لا مزید علیه فارجع الیه قوله فان ما لا تعرضه لا یوصف له متی اذا کان
الشیء ثابتا علی حالة واحدة بلا تغییر تدریجی او دفعی لم یکن له تعلق بالزمان
وطرفه فلا یوصف بمقولة متی بل انما یوصف بالذات للمتغیر التدریجی الذی
هو الحرکة التی لا تتصور وجودها الا منطبقة علی زمان وللمتغیر الدفعی الذی
لا تتصور الا فی آن وبتوسطهما یوصف بمعروضهما کالاجسام قوله لا یکون
جزء الزمان قد تقدم ان الحدود المشترکة بین الکمیات المتصلة لیست
اجزاء لها والا لما امکن تقسیمها الی اقسام یزاد تقسیمها الیها بل یکون المنقسم
ثلثا والثلث خمسا فالآن ایضا کذلک فانه فصل مشترک بین اجزاء
الزمان قوله والا لکان الآن زمانیا لان الآن اذا انعدم شیئا فشیئا
یکون له امتدادات قطعا فیکون زمانیا ای منقسما بل یکون زمانا
لا انا هو قوله والکل یقتضی ان یکون عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم
یتصل به لکان الآن الاول فی الزمان الذی بینهما لا موجودا ولا معدوما
وهو قوله لان هناک قسما ثالثا الحصول التدریجی حصول ماله هویة
اتصالیة منطبق علی الزمان کالحرکة التی لا تتصور حصولها فی الآن اصلا
وغیر التدریجی اما ان یکون حصولا فی طرف الزمان اعنی الآن الاول او الزمان
ککون المتحرک فی حد معین من حدود المسافة فیما بین المبدإ والمنتهی فانه
یوجد فی آن ولا یوجد فی زمان قطعا او حصولا فی الزمان والآن معا
کالوصول الی المنتهی فانه یوجد فی آن ویستمر زمانا وکلا هذین الحصولین
دفعی لان الآن احدهما یستمر زمان بعد ذلک الآن دون الاخر واما ان
یکون حصولها فی الزمان لا بمعنی الانطباق علیه بل علی وجه یوجد فی کل آن
یوصف فی ذلک الزمان مثل کون الشیء متحرکا فان هذا لا یصدق علی الشیء

ما

فی طرف الزمان لان الحرکة زمانیة بل یصدق ذلک علی الجسم فی کل ان یوض
من آنات زمان حرکته وان لم یصدق علیه فی شیء من الآنین المحیطین
بزمان تلک الحرکة فهذا القسم واسطة بین التدریجی الذی هو القسم الاول
وبین الدفعی الذی یتناول الوجهین المذکورین فظهر ان الحصول فی الزمان
لا ینحصر فی التدریجی فعدم الآن فی الزمان الذی بعده لا بمعنی الانطباق
لیلزم انقسام الآن وکونه زمانیا بل بمعنی ان لا یوجد فی الزمان وعدمه فی جمیع
ذلک الزمان ولا محذور فیه وذلک مثل النقطة فانها طرف للخط ولا یوجد
فی نفس الخط ولا یلزم ان یکون لذلک الخط طرف اخر متصل بالاول لکون
عدم النقطة وانعدامه لیلزم تتالی النقطتین قوله والاول منها ای من هذه
الثلثة واحد من المقولات التسع الوضعیة والثالث منها جزء المقولة قوله
وهو نسبة الشیء الی ملاصق ینتقل بانتقاله ای هو هیئة بسبب نسبته
الی ملاصق یحیط به احاطة ما وینتقل بانتقاله ولیس المراد بالسلخ واحواته
معانیها المصدریة بل ما یترتب علیها من الهیئات الثابتة قوله وذلک مثل
کون التسخین مادام یسخن التسخن والمراد ان الفعل والانفعال حالتان
غیر قارتین ولذلک عبر عنهما بان یفعل وان ینفعل لدلالتهما علی
التجدد والتقضی واما الحالة المستمرة المترتبة علیهما فخارجة
عنهما تقال فی هذا المبحث للشیء قطع وفیه هذا الثوب
احتراق ویراد به امر قار فیهما هو من مقولة
الکیف یعنون الی المؤثریة والمتأثریة
الیهما ای الی المؤثر والمتأثر یعنی انها
کانت المتأثریة صفة موجودة
فی الخارج قایمة بذات
المؤثر احتاجت
الی ان مؤثریة فیها المؤثر فیکون هناک مؤثریة اخری ویتسلسل الکلام الیها وکذا المتأثریة
اذا کانت صفة موجودة فی المتأثر احتاجت الی ان ما تأثر المتأثر بحصول تلک الصفة فیکون
هناک متأثریة اخری وهکذا ویلزم التسلسل تم

تم تمام

دو رکاه روز بکامش زمین جدا کند
کاین خوبرویش زمین جدا کند
یارب بفضل خویش بیامرز آنکسی
بر خط من بخواند و بمن دعا کند

ولعل کاتب الکتاب عند انتهاء الکتاب
ان وقعت فی الکتاب خطأ ومسک
وختامه مسک فی
فوائد صفو اللطف
٦٠٦

عن ابی عبد الله علیه السلام ... الرزق یصلی رکعتین ویقول مائة مرة اللهم انی اسئلک بقوتک وقدرتک ... وبعزتک وما احاط به علمک ان تیسر
لی من التجارة ایسرها رزقا واعمها فضلا وخیرها عاقبة. عن الرضا علیه السلام لسعة الرزق ایضا ... صل
رکعتین تتم الرکوع والسجود فیهما ثم قل یا ماجد یا کریم یا واحد یا کریم اتوجه الیک بمحمد نبیک نبی الرحمة یا محمد یا رسول الله انی اتوجه
بک الی الله ربک ورب کل شیء ان تصلی علی محمد وعلی اهل بیته واسئلک نفحة من نفحاتک وفتحا یسیرا ورزقا واسعا الم به شعثی
واقضی به دینی واستعین به علی عیالی. عن ابا عبد الله علیه السلام فی سعة الرزق ایضا صل رکعتین او اربع رکعات ثم قل فی دبر
سجودک توجهت بلا حول منی ولا قوة ولکن بحولک یا رب وقوتک وابرأ من الحول والقوة الا بک فانت حولی ومنک قوتی
اللهم فارزقنی من فضلک الواسع رزقا کثیرا طیبا وانا خافض فی عافیتک فانه لا یملکها احد غیرک. فی انجاح المهمات
کل یوم ثلث مرات یا رب هیئ لنا من امرنا رشدا واجعل مثوبتک الحسنی لنا مددا ولا تکلنا الی تدبیر انفسنا
فان انفسنا تعجز عن اصلاح ما فسد انت الکریم وقد وجهت یا صمدی الی جنابک وجهی ... ولا تحرمنا ثواب ...
فاجعل ثوابنا دوام الشرب ابدا

۱۱۱۱۲۱۱۱۱۲۱۱۱۳۱۴ح ۵ ‏— من جملة تسبیح کلام بین الناس

۱۱۱ ۱۵۱۱۴۱۵ ح ل ۱۱۱ ‏— من جملة تحصیل الرزق ودفع من الغم

۸۱۱۱۱۸۱۱۱م ۱۱ ۱ م ح ‏— من جملة کون عزیز اعند الناس وتحصیل الجاه والهیبة

۷ ۹ ۱ ۶ ۸۱۱۱ ‏— من جملة یطیع له جمیع الخلایق

هر که این دعا را به هر نیت که خواهد بخواند ... وقبول عنه الناس

حرز جهت مطالب وبرامیر گردانه بسم الله الرحمن الرحیم یا مدبر یا مقدر یا مسبب یا مسهل
یا مسهل برحمتک یا ارحم الراحمین تعویذ دو زانو بعد از نماز بخواند یا اخوذ یا خیر من اعطی ویا خیر من سئل ویا
ارحم من استرحم ارحم ضعفی وقلة حیلتی واعفنی من وجعی. قال بعض الحکماء فی الصمت سبعة آلاف خیر و
قد اجتمع ذلک کله فی سبع کلمات کل منها الف خیر اولها ان الصمت عبادة من غیر عناء والثانی زینة من غیر حلی والثالث
هیبة من غیر سلطان والرابع حصن من غیر حائط والخامس الاستغناء عن الاعتذار الی احد والسادس راحة الکرام الکاتبین
والسابع ستر لعیوبه وقیل الصمت زین العالم وستر الجاهل قیل اجعل الدنیا مجلسین مجلس طلب العلم ومجلس طلب الآخرة والثالث
یضر ولا ینفع واجعل کلامک کلمتین کلمة نافعة فی امر دنیاک وکلمة باقیة لآخرتک والثالث یضر ولا ینفع واجعل المال درهمین
درهما للنفقة علی عیالک ودرهما قدمته لنفسک والثالث یضر ولا ینفع قیل من جلس مع ثمانیة اصناف من الناس زاده الله ثمانیة
اشیاء من جلس مع الاغنیاء زاده حب الدنیا والرغبة فیها ومن جلس مع الفقراء زاده الشکر والرضا بقسمة الله تعالی ومن جلس
مع السلطان زاده الکبر وقساوة القلب ومن جلس مع النساء زاده الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبیان زاده اللهو والمزاح
ومن جلس مع الفاسق زاده الجرأة علی الذنوب وتسویف التوبة ومن جلس مع الصالحین زاده الرغبة فی الطاعة ومن جلس
مع العلماء زاده الورع والعلم ان الله تعالی یحب ثلثة وحبه لثلثة منهم اشد یحب المتقین وحبه للشاب التقی اشد یحب الاسخیاء
وحبه للفقیر السخی اشد یحب المتواضعین وحبه للغنی المتواضع اشد ویبغض ثلثة وبغضه لثلثة منهم اشد یبغض الفساق
وبغضه للشیخ الفاسق اشد ویبغض البخیل وبغضه للغنی البخیل اشد ویبغض المتکبرین وبغضه للفقیر المتکبر اشد ٥٥